RUDOLF OTTO

REICH GOTTES UND MENSCHENSOHN

REICH GOTTES UND MENSCHENSOHN

EIN RELIGIONSGESCHICHTLICHER VERSUCH

VON

RUDOLF OTTO

ZWEITE, VERBESSERTE AUFLAGE

C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNCHEN 1940

Copyright 1933 by C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
〈Oscar Beck〉 München

UPSALIENSI THEOLOGORUM ORDINI

RODOLFUS OTTO DOCTOR UPSALIENSIS

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Rudolf Otto selbst hat diese zweite Auflage seines Buches „Reich Gottes und Menschensohn" noch vorbereitet. Kurz vor seinem Tode übergab er Prof. Dr. Heinrich Frick, Marburg, sein Handexemplar, das er völlig durchgearbeitet und mit Verbesserungen und Ergänzungen versehen hatte.

Die Ausführung seiner Korrekturen hat Prof. Dr. Theodor Siegfried, Marburg, überwacht, der sich der großen Mühe unterzog, alle Zitate zu prüfen und Literaturangaben nachzutragen. Hierfür sei ihm auch an dieser Stelle gedankt.

Rudolf Otto's Buch ‚Das Heilige' ist mit doppelten Seitenzahlen zitiert, z. B. Das Heilige S. 71/69. Die erste Zahl verweist auf die 16.–22. Auflage (1927–1929 im Verlag Leopold Klotz, Gotha erschienen), die zweite auf die 23. Auflage und die folgenden. Das Buch ‚Gottheit und Gottheiten der Arier' wird zitiert: GA, das Buch ‚Gefühl des Überweltlichen': GÜ.

Das Bild bei S. 318 ist der Marburger Religionskundlichen Sammlung entnommen. Dieses von Rudolf Otto begründete Institut der Universität Marburg hat sich die Aufgabe gesetzt, das Heilige in seinen mannigfachen Erscheinungsformen anschaulich zu machen. Kultgegenstände, Kunstwerke, sakrale Literatur und sonstige Schöpfungen religiöser Expression aus allen Hauptreligionen werden hier systematisch gesammelt und religionsvergleichend bearbeitet. Abteilungen für christliche Konfessionskunde und Missionswissenschaft bestehen außerdem. Durch die „Stiftung Hackmann" und die Einrichtung eines „Rudolf Otto-Archivs" ist das Institut bereichert und zu einer dauernden Pflegestätte für die von Rudolf Otto ausgehenden religionswissenschaftlichen Anregungen geworden.

Der Verlag

INHALT

A. DAS REICH GOTTES IN CHRISTI VERKÜNDIGUNG

I. Die Vorstufen der Verkündigung Jesu vom Reich

1. Einleitung 1
2. Das ‚Reich' des Asura 7
3. Die israelitisch-jüdische Entwicklungs-Linie 20

II. Die Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes

4. Grundzüge der Reichs-Predigt Jesu 31
5. Zum eschatologischen Typus und seiner wesensmäßigen Irrationalität 42

III. Das Originale in Jesu Verkündigung vom Reich, ermessen an der Botschaft und Gestalt des Täufers

6. Thesen 47
7. Himmelreich anstatt Tag Jahveh's 48
8. Das Reich Gottes im Schon-Anbruch als rettender Heils-Bereich und als Dynamis 50
9. Kontrast gegen Gestalt und Botschaft des Johannes 53
10. Über das litterarische Schicksal der jesuanischen Aussagen vom hereinbrechenden Reich 58

IV. Die Verkündung vom Schon-Hereinbruch des Reiches im einzelnen

11. Gottes-Reich vertreibt Satans-Reich 69
12. Das Himmelreich übt seine Gewalt 79
13. Gottes-Saat, nicht Menschen-Tat. – Das Mysterium des „Von Selbst" 82
14. Senfkorn, Sauerteig, Netz, Schatz im Acker, kostbare Perle . . . 91
15. Das Reich Gottes ist in eurer Mitte 98
16. Von der Sehkraft für das Geheimnis des hereingebrochenen Gottesreiches 104
17. Verborgen, damit es offenbar werde 111
18. Die Gründe für das Sich Verdunkeln und Absinken der Idee vom Schon-Anbruche des Reiches 113
19. Schluß 117

B. REICH GOTTES UND MENSCHENSOHN

1. Die Gestalt Jesu als die von allem bloßen Profetentume sich unterscheidende eschatologische Heilsgestalt und als integrierender Bestandteil des Eschaton selber 118
2. Das jesuanische Sendungs-Bewußtsein, noch abgesehen von seinen messianischen Einkleidungen 120
3. Notwendigkeit messianischer Form 130
4. Der Menschensohn und Henoch 132
5. Henoch selber als der Menschensohn 155
6. Jesu messianische Aussagen und Verhaltungen 171
7. Die Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn 177
8. Die Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn an Stelle der einfachen Ich-Aussage 179
9. Der Zu-Erhöhende 186
10. Die neue didachē: der durch Leiden rettende Messias 192
11. Der Menschensohn als der leidende Gottesknecht 197
12. Die Assoziationen von Lytron 203

C. CHRISTI ABENDMAHL ALS JÜNGER-WEIHE FÜR DEN EINGANG INS GOTTESREICH

1. Die Berichte über Christi Abendmahl im Neuen Testament . . . 210
2. Der ursprüngliche Bericht 214
3. Über den Typus der Abendmahls-Handlung Christi 221
4. Der eschatologische Segens-Kelch 228
5. Die Diathēkē der Anwartschaft auf das Reich Gottes 231
6. Das Deute-Wort zur Brot-Spende. Christus, nicht als Seelen-Speise, sondern als im Tode Gebrochener 237
7. Der besondere Typus der Brot-Handlung Christi 239
8. Drastische Voraussage, Typus der profetischen ŌT 239
9. Effektive Repräsentation zwecks Anteilgabe am Repräsentierten . 241
10. Die Assoziationen sakralen Essens 244
11. Zusammenfassung der Ergebnisse 248
12. Die späteren Entwicklungen, Veränderungen und Sinn-Verschiebungen 249
13. Schluß 266

D. GOTTESREICH UND CHARISMA

1. Der charismatische Typus 267
2. Christus der Urcharismatiker selber 277
3. Heil-Gabe und Exorcismus 279
4. Charismatische Verkündigung und Geister-Unterscheidung . . . 283
5. Das Charisma der Profetie 289
6. Charismatische apparitio. Das sogenannte See-Wandeln 299
7. Schluß 305
8. Ein Nachtrag: Windisch über den pneumatischen Charakter Christi 306

E. BEILAGEN

1. Litterarischer Vergleich zwischen der Predigt Jesu und dem Henoch-Buche 310
2. Menschensohn und Urmensch? 314
3. Niemand erkennt den Vater, denn nur der Sohn 322
4. Gnostisches in der Henochischen Apokalyptik 324

A

DAS REICH GOTTES IN CHRISTI VERKÜNDIGUNG

I. DIE VORSTUFEN DER VERKÜNDIGUNG JESU VOM REICH

1. EINLEITUNG

1. Unbeschadet seiner Besonderheit und Einzigkeit steht die Gestalt Jesu im Rahmen eines allgemeinen Typus, von dem wir noch entfernte Kunde haben. Er war ein ‚Wanderprediger', und zwar ein galiläischer. Solche Gestalten müssen bekannt gewesen sein. Noch die Rabbinen sprechen von den ʿōbēr galilijjāh:

> A wandering Galilaean Rab and preacher was a common sight and known by the title of ‚Galilaean itinerant' ... Like every other Rab or preacher he had a following of regular or casual disciples (Jos. Klausner, Jesus of Nazareth, London 1925, S. 254/56).

Zugleich war sein Typus speziell der eines eschatologischen Wanderpredigers, und auch dieser Typus war vielleicht ein allgemeinerer. Wenn wir dem Zeugnis des Celsus (bei Origenes, Contra Celsum, VII 9) trauen dürfen, fand sich dieser Typus in dem Palästina benachbarten, es umgreifenden und in es mit offenen Grenzen übergehenden Syrien. Celsus spricht von Profeten, die auftreten mit der Botschaft:

> ‚Ich bin der Gott oder Gottes Knecht oder ein göttliches pneuma. Ich komme aber, denn schon ist die Welt im Begriffe, unterzugehen. ... Und ihr werdet mich alsbald mit der Kraft des Himmels (= Gottes?) kommen sehen.'

Wenn auch die Termini dieser Profeten von Celsus vielleicht den christlichen Termini aus Gründen der Polemik angeformt sind, so würden seine Aussagen, wenn sie nicht aus Kampfes-gründen gradezu erfunden sind, beweisen, daß der Typus eschatologischer Wanderprediger in Galiläa's Nähe noch in seiner Zeit bestanden hat.

Auch die Botschaft vom ‚Reiche' ist nicht als ein völliges novum vom Himmel gefallen, sondern hat ihre lange Vorgeschichte. Speziell Jesu Reichs-verkündung steht in ersichtlichem Zusammenhange (und zugleich, wie wir sehen werden, in einem bestimmten Kontraste) zu einem geschichtlich Vorgegebenen, nämlich zu dem seltsamen religions-geschichtlichen Gebilde der spät-jüdischen Eschatologie und Apokalyptik, ist innerhalb dieser eine Fase und eine Revolution zugleich und muß in einer ‚religions-geschichtlichen' Betrachtung gradezu als eine ihrer Epochen beschrieben werden.

2. Aber grade weil sie das ist, ist sie nicht ‚rein jüdisch'. Zwar Jesus ist Jude gewesen und von Juden gekommen, aber die spät-jüdische Apokalyptik ist nicht rein jüdisch, wenn man hierunter etwas versteht, das aus rein israelitischen Traditionen gekommen und entwickelt ist. Sondern sie ist als ‚spät-jüdisch' ein Erbe aus altem Judentum mit einem Einschlage, der nicht aus dieser Quelle gekommen ist, sondern aus dem chaldäisch-iranischen Osten, ja ursprünglich noch weiter her, nämlich aus alt-arischen Quellen, die schon vor der Trennung der Arier in Iranier und Inder entsprungen sind. Dieser Einschlag ist die große arische Eschatologie Irans (verquickt mit chaldäischen Zügen). Speziell gilt das von ihrem dogmatischen Terminus ‚das Reich'. Ehe in Israel ‚das Reich' ein geprägter Lehr-terminus war, war er es unter arischen Priestern und Theologen.

Die Einbruch-stelle solcher östlicher Einflüsse war in Bezug auf Israel gewiß die galūth in Babylonien (und Medien), wo sich parsische mit chaldäischen Ideen durchdrangen. Speziell diejenigen eschatologischen Gedanken-massen, die sich in dem apokalyptischen Henoch-buche sammeln und von denen die Eschatologie Jesu und seines Kreises weithin bestimmt und abhängig ist, weisen auf Nordpalästina hin (Beer)[1] als ihr Ursprungs-land. Galiläa war Durchgangsland für die Pilger-reisen aus dem babylonischen Ost-judentume. Aber zugleich war Galiläa eng verbunden durch Nachbarschaft,

[1] G. Beer in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Buches Henoch in E. Kautzsch: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T., 1900 (Neudruck 1921), Bd. II S. 232.

Straßen und Siedler mit Syrien, und jüdische Diaspora dehnte sich von Galiläa aus bis nach Tyrus, Sidon und Damascus und durch Syrien überhaupt. Ist aber dem Celsus zu trauen, so war auch Syrien ergriffen von eschatologischer Verkündigung, (die wir auch hier schwerlich anders als durch östliche Einflüsse erklären können). Dann aber ist zu vermuten, daß nicht nur durch den Kontakt mit dem Ostjudentume östliche Eschatologie in Galiläa eingedrungen ist, sondern daß die jüdische Eschatologie und Apokalyptik vielleicht Teil einer Regung ist, die allgemeiner die aramäisch-syrische Welt ergriffen hatte.

Jedenfalls ist die spät-jüdische Eschatologie nicht ‚rein jüdisch'. Und auch die übliche strenge Abschneidung von ‚Palästinisch', ‚Orientalisch', ‚Hellenistisch' ist anfechtbar. Schon Jesu Reich-Gottes-eschatologie ist nicht ‚rein palästinisch'. Die von ihm überkommene Apokalyptik trägt längst Momente in sich, die nicht aus Palästina gekommen sind. Und ‚das Palästinische' etwa zum Kanon dafür machen zu wollen, ob ein Wort Jesu ‚echt' sei oder nicht, ist schon deswegen mißlich, weil das ‚Palästinische' selber kein sicherer Kanon ist. Nicht einmal ‚Gnostisch' ist ein solcher sicherer Kanon für Unechtheit. Denn wie Greßmann richtig sagt:[1]

‚Die Gnosis' ist Geist ‚vom Geiste der Apokalyptik'.

Und grade die Henochische Apokalyptik, von der Jesus abhängig ist, zeigt indertat bereits bestimmt ‚gnostische' Züge und Termini. Greßmann sagt weiter:

‚Das offizielle Judentum wandte sich von der hellenistischen Religion ab und wurde zur starren Gesetzesreligion, die ihren endgültigen Ausdruck im Talmud fand. Eine andere Strömung, die man als das inoffizielle Judentum bezeichnen kann, führte in gerader Linie zu Jesu.'

3. Zu diesem inoffiziellen, grade nicht typisch jüdischen Judentume gehörte Jesus als Galiläer. Auf diese Tatsache hat W. Bauer Licht geworfen durch seinen, Jülicher gewidmeten Aufsatz: ‚Jesus

---

[1] H. Greßmann: Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion in Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. 41 (Neue Folge Bd. 5), 1922, S. 179.

der Galiläer'.[1] Er zeigt Jesum in seiner spezifisch galiläischen Sonderart. Gewiß war Galiläa seit dem Untergange des israelitischen Nordreiches nicht ein Land von ‚Heiden' in dem Sinne, als ob es von seiner israelitischen Bevölkerung selber entleert gewesen sei (so wenig wie Samaria), und schwerlich war hier der alte Jahveh-kult überhaupt verschwunden.[2] Aber ‚judaisiert' war es doch erst seit kaum mehr als hundert Jahren vor Christo. Es trug selber weithin den Charakter der ‚Diaspora', war der strengen Lehr- und Schulbildung von Judäa und Jerusalem ferner und vermutlich schon deswegen den Einflüssen religiöser Regungen wie der Apokalyptik, die als solche schon nicht in der Linie des ‚offiziellen' oder ‚typischen' Judentumes liegt, offener.

Jedenfalls hat die Verkündung Jesu vom ‚Reiche' Momente in sich, die gewiß nicht palästinisch entsprungen sind, sondern bestimmt auf Zusammenhänge mit dem arisch-iranischen Osten hinweisen, und einige von ihnen treten bei ihm in einer Weise betont hervor, wie das selbst in der Henoch-apokalypse nicht der Fall gewesen ist. – Hierzu noch eine Bemerkung:

4. Die alt-israelitische Einwohnerschaft ist keineswegs als Ganzes in die Gefangenschaft verschleppt worden, sondern die eigentliche Masse des Volkes selber war, wie auch in Samaria, sitzen geblieben. Sie waren ‚verlorene Schafe vom Hause Israels'. Darum ist es unberechtigt zu behaupten, daß die Tatsache, daß ein ʿōbēr Galilijjāh, a Galilaean itinerant, seine Wanderungen in diese Gebiete ausdehnt, von späterer Gemeinde-pragmatik konstruiert sein müsse; die Berichte darüber in unsern Evangelien sind im Gegenteile nur naturgemäß. Wenn Jesus diese Straßen zieht, so geht er nicht ‚auf der Straße der Heiden', sondern in Gebiete verlorener Schafe vom Hause Israel, die obendrein längst von eigentlicher jüdischer Diaspora durchsetzt waren. Dem entspricht die Antwort Jesu an

[1] W. Bauer: Jesus der Galiläer in Festgabe für Adolf Jülicher, 1927, S. 16ff.

[2] Das alte israelitische Nord-reich erstreckte sich als Gebiet der Stämme Naftali und Asser bis an den Leontes, also über das Gebiet von Tyrus und von Caesarea Philippi nach Norden hinaus.

das kanaanäische Weib, Mt 15, 22 ff. Er befindet sich in der Gegend von Tyrus, gleichwohl kann er antworten:

ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen Israels,

die er eben auch hier sucht. Daß sein Beruf als ‚latenter Menschensohn' ihn nur an Israel weist, ist selbstverständlich. Aber durch die Umkehr Israels sollten dereinst auch die ‚Völker' zum Heil kommen. So versteht sich, daß Jesus, durch besondere Glaubenskraft von Nicht-israeliten wie dieses Weib oder wie der Hauptmann von Kapernaum überführt, seine charismatische Heil-kraft, deren Ausübung für ihn an sich auf die Grenze seiner speziellen Sendung beschränkt sein mußte, gelegentlich auch auf Nicht-israeliten ausübt, – in ihrem Glauben höhere Weisung erblickend. Und dazu half ihm, daß er ein galiläischer Wanderprediger und Wunderarzt war. Denn, wie W. Bauer in seinem diese Verhältnisse endlich ins rechte Licht setzenden Aufsatz (a. a. O.) sagt:

S. 27: Der Galiläer wuchs außerhalb des Bannkreises von Schriftgelehrsamkeit und Pharisäismus auf, in ziemlicher Freiheit vom Gesetz und ohne die quälende Angst, daß die Nähe des Heiden beflecken müsse.... Daß Jesus, der in Nazareth, kaum eine deutsche Meile von dem halbheidnischen Sepphoris entfernt, seine Kindheit verbrachte, kein pharisäischer Eiferer war und niemals ein solcher gewesen ist, bedarf keines Beweises. ... Wer damals am See Genezareth oder sonstwo in Galiläa unter freiem Himmel das Wort ergriff, war gar nicht imstande, heidnische Zuhörer auszuschließen. – S. 29: Der Galiläer Jesus vertrat das Judentum in einer dem allgemein Menschlichen zugewandten oder, wenn man so will, in einer synkretistisch erweichten Form. Er fühlte sich gewiß als Sohn der Theokratie und wußte sich an seine Volksgenossen gesandt. Aber er tat das etwa auf die Art, wie Paulus seinen Heidenapostolat auffaßte.

So hat dieser ‚Galilaean itinerant' auch kein Bedenken getragen, durch samaritanisches Gebiet reisen zu wollen, wie Lk 9, 52 berichtet.

Auch diese Angabe ist auf die Rechnung späterer Gemeinde-pragmatik gesetzt worden, da das von v. 57 an Folgende doch nicht in Samaria geschehen sein könne, und da Lk in 17, 11 noch einmal versichere, daß Jesus ‚mitten durch Samarien' gezogen sei. In Wahrheit aber berichtet Lk, daß Jesus indertat durch Samaria reisen wollte, in einem Dorfe nahe der galiläischen Grenze auf Widerstand stieß, dann in ein ‚anderes Dorf' zog, nämlich nach Osten abbog, und – nicht mitten durch Samaria, sondern – (Lk 17, 11) ‚mitten zwischen Samaria und Galiläa' hin weiter gezogen ist. Das heißt: er ist etwa in der Gegend von El-Fuleh, hart an der galiläischen Grenze, auf Widerstand gestoßen, ist dann

notgedrungen abgebogen und hat den bekannten andern Weg nach Jerusalem durch das Wadi Galūd genommen – (denselben Weg, den wir in umgekehrter Richtung selber eingeschlagen haben). So ist er im genauen Sinne ‚mitten zwischen Samaria und Galiläa' hingezogen, hinter Beth-Schean über den Jordan gegangen und durch Peräa nach Jericho gekommen. – Für das Wort dia meson in Lk 17, 11 im Sinne von ‚zwischen' schrieb mir einst mein verstorbener Freund Jakobsohn (Ehre seinem Andenken):
Zu Lk 17, 11 ist die beste Parallele Xenophon, Anab., 1, 4, 4, wo der Fluß Karsos zwischen zwei Mauern fließt, die die pylai tēs Kilikiās kai tēs Syriās, die Grenze zwischen den beiden Ländern bilden: ‚dia mesou de 'rei toutōn potamos Karsos.' Die Form dia meson statt dia mesou ist so zu verstehen, daß (zwar) klassisch dia bei Ortsangaben mit dem Genitiv steht, – den Akkusativ in dieser Verbindung kennt nur Homer und die von ihm vielfach abhängige Poesie. Aber es hat sich in der Jonischen Volks-sprache gehalten und taucht seit der ersten Kaiser-zeit wieder in der hellenistischen Prosa auf. Also ist dia meson = ‚zwischen' = metaxy sicher gestellt.

Daß Jesus als Galiläer einem erst spät judaisierten, immer fremden Einflüssen offenen Lande angehört, daß er in Kapernaum und Bethsaida notwendiger Weise vor einem gemischten Publikum predigt und wirkt, daß er in Gebieten, die nicht selber jüdisches Gebiet sind, wandert, daß er auch durch Samaria zu reisen beabsichtigen konnte, daß er seine charismatische Heil-kraft gelegentlich auch Nicht-juden zukommen läßt, daß er zwischen Samaria und Galiläa wandernd (also in einem Grenzgebiete mit vermutlich gemischter Bevölkerung) seine Heil-kraft, ohne zu fragen, ob die Betreffenden Juden sind, anwendet und auch einen Samaritaner genesen läßt (der als der einzige Dankbare gerühmt wird), daß er einen Samariter als Vorbild der Nächstenliebe hinstellen kann – diese Züge gehen zu einem einheitlichen Bilde eines Mannes zusammen, der nicht im orthodoxen und einseitigen Sinne Jude ist. Zugleich entsprechen sie der Tatsache, die wir kennen lernen werden, daß seine Predigt abhängig ist von der Apokalyptik, speziell von der Apokalyptik der Henoch-bücher. Auch diese sind jüdisch, aber sie sind weder orthodox noch typisch jüdisch, sondern verbinden Ideen des Ostens mit jüdischen Ideen. Woher jene stammen und welcher Art sie sind, davon soll zunächst der folgende Paragraf handeln.

2. DAS ‚REICH' DES ASURA

Daß die Eschatologie der spät-jüdischen Apokalyptik mit ihren besonderen Assoziationen weit hinausgeht über die Messianik Alt-israels, daß sie sich unter Einwirkungen und durch direkte Herübernahmen iranischer Eschatologie entfaltet hat, daß mithin auch Jesu Reichs-botschaft unter solchen Einflüssen steht, wird heute im Ernst nicht mehr bestritten. Man kennt auch ihren Quellort, die Religion des großen baktrisch-arischen Profeten Zarathustra und deren spätere Gestaltung im Avesta. Worauf ich hier zunächst hinweisen möchte, ist, daß die Quelle der Idee vom ‚Reiche' noch weiter hinaus liegt in uralter Vergangenheit arischer Religion, nämlich in der Asura-religion, die entsprang, noch ehe Iranier und Inder sich trennten und deren älteste ehrwürdige Zeugnisse eingesprengt sind in den Veda Indiens.

In meinen Büchern: ‚Gottheit und Gottheiten der Arier'[1] auf Seite 92 ff., und ‚Gefühl des Überweltlichen'[2] (Kapitel VI, König Varuṇa, das Werden eines Gottes) auf Seite 125 ff. bin ich auf Grund des Veda der großen arischen Gottes-gestalt des Varuṇa nachgegangen. Auf Seite 116ff. und Seite 306ff. in GÜ habe ich eine Anzahl alter vedischer Hymnen übertragen, die das Werden und Wesen dieser Gestalt im einzelnen zeigen. Das für uns in Betracht Kommende stelle ich hier kurz zusammen.

1. Aus dem mythologischen Primitiv-typus der ‚Krankheit-sender und Krankheit-wender' erhebt sich durch seherische Schau die Gestalt des großen Asura als Gottheit besonderer arischer Stämme, die zugleich besondere Kult-gemeinschaften waren. Wir nennen diese nach dem Namen ihrer Stammes-gottheiten asura ‚Asurier'. Ihre Traditionen ihre Riten ihre Hymnen werden aufgenommen in das spätere Pantheon der indischen Gottheiten und in das große synkretistische Hymnen-werk des Veda. Ihre asura's

[1] Erschienen 1932 in der Sammlung ‚Aus der Welt der Religion', religionswissenschaftliche Reihe, Heft 20 bei Töpelmann, Gießen; im folgenden zitiert mit ‚GA'.

[2] Erschienen bei C. H. Beck, München 1932; zitiert mit ‚GÜ'.

stehen hier mit ihren Konkurrenten Indra Rudra Viṣṇu und andern zusammen. Die Asura's verlieren in dieser Gemeinschaft ihre ursprüngliche Kontur. Sie müssen schließlich ihren Konkurrenten weichen, werden im späteren indischen Pantheon zu Nebengestalten, sinken von ihrer Höhe herab und verdunkeln sich. Aber die Lieder, die ich mit einem Sammelnamen als Vasiṣtha-hymnen (GÜ, S. 306 ff.) zusammenfasse, und außer ihnen noch andere, zeugen von ihrer einstigen Größe, Asura's sind Bhaga, Aṁśa, Aryaman, Varuna, Mitra und andere. Ein Schema faßt sie zu einem Sechser- und Siebener-kreise zusammen. Sie sind ihrer Art nach gleich, und ursprünglich sind die genannten Namen wohl nichts anderes als Worte, die in verschiedenen Stämmen für im Wesen gleichartige numina üblich waren. Stamm-verwandtschaft, vielleicht politische Stamm-verbindung, und besonders die innere Übereinstimmung der verschieden genannten, aber im Wesen ähnlichen numina der Āsura's fügt sie zusammen in den Kreis der ‚sieben Āditya's'.

a) Die hervorragendste Gestalt unter ihnen und die am besten ausgezeichnete ist Varuṇa. Ein deutlich bemerklicher Zug zum Monotheismus drängt die Sieben fest zusammen. Die ‚Siebenheit' wird zu einer Einheit in Varuṇa, sodaß man von der ‚Siebenheit Varuṇa's' reden kann (GÜ, 119 ff.), und daß Varuṇa von sich selber sagt:

> Ich besitze alles asurya (GÜ, 170),

das heißt die ganze asurische Wesenheit, das heißt alle Gottheit und Herrenheit. Er ist der asura schlechthin, der ‚Asura'.

b) asu-ra ist, wer das asu besitzt. asu ist ‚Lebenskraft', die geheime Kraft, die macht, daß Mensch und Tier und Götter und alles Lebendige sich regen und leben und gesund und heil sind, und überhaupt ‚sind'. Es ist numinose Macht und Kraft. So wird asura ein Name für Götter und Gott. So auch, nämlich vom Sinne des numinos Mächtigen her, wird asura zu ‚Herr', und darum kann dieses Wort später, wenn es sich profanisiert, überhaupt ‚Herren', auch irdische Herren und Fürsten, bezeichnen. An sich aber meint es numina und numinose Wesen als ‚Herren', Gottherren und den Gottherr und Herrgott.

c) Ein Haupt-charakteristikum des ‚Herrn' Varuṇa ist seine ‚Weisheit'. Das ist nicht menschliche Weisheit sondern geheime Gottes-weisheit. So heißt er kavi (der, der die magische Weisheit des Sehers besitzt) und kavitama (der solche Weisheit im höchsten Maße besitzt) und medhi-ra (Weisheit besitzender, etymologisch dasselbe wie das iranische mazdā), pracetas (weise). Wenn später Zarathustra's großer Gott Ahura oder Mazdā, und, kombiniert, Ahura Mazdā = Ormuzd heißt, so ist dieses alles längst in der alt-arischen Asura-gestalt vorgebildet. Ja, in der spät-vedischen Überlieferung beginnt schon der Name Varuna gelegentlich selber zurückzutreten etwa vor der Benennung Pracetas, ‚der Weise', die hier dann schon ähnlich wie Mazdā fast zu einem Eigennamen wird.

d) Sein feierlichster Hoheits-name aber ist, wie der Jahveh's, ‚der König', rājā. An keinem der anderen Götter des Veda haftet dieser Titel als Wesens-bezeichnung so wie an ihm. Und auf diesen König sind Hymnen gesungen worden, die an Königs-herrlichkeit den ‚Königspsalmen' 47, 93, 96, 97, 99 in unserm Psalter wenig nachstehen. Diese seine Königs-herrlichkeit hat er sich einst errungen, als er ‚voranstürmend zum Himmel emporstieg' (GÜ, 121). Nun thront er dort droben und beherrscht von dort Himmel Erde und Unterwelt in seinem Palaste ‚unter den Wassern (des Himmels)'. Bei seinem Hinaufstiege bezwang er zugleich alles feindliche Dämonen- und Zauberwerk, nämlich durch seinen ‚Flammenfuß', d. i. durch sein Feuer, das heilige Haus- und Opfer-feuer, das geweihte Symbol aller Asura-verehrer (bis hin zu den das Feuer Ormuzd's verehrenden Zarathustriern). Nachdem er den Himmel eingenommen hat, ist er nun divas asura, der Herr des Himmels, (ein baal schāmajim).

e) Es ist merkwürdig, daß ähnliche Züge auch im Königtume Jahveh's sich wiederholen. Greßmann hat sie in seinem ‚Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie' 1905, auf S. 295 ff. angegeben. Auch Jahveh ist einmal König ‚geworden'. So klingt es noch wieder in den Lobpreisungen der Psalmen 93, 97, 99 u. a. Auch bei ihm bedeutet die Thron-besteigung, daß er das Weltregiment ergriffen hat. Ja, auch von dem ‚Emporsteigen' Jahveh's zeugt noch ein

Nachhall in Ps. 47, 6. Greßmann fragt (a. a. O. S. 296), woher solche Züge stammen können, und sucht nach historischen Entlehnungen. Aber der Umstand, daß so ähnliche Züge sich fern im Osten finden, wo von Entlehnungen nicht die Rede sein kann, scheint mir zu beweisen, daß man bei solchen Zügen noch nicht nach Entlehnungen zu fragen hat. Sie gehören der Logik numinoser Gefühls-explikation überhaupt an und können deswegen unabhängig von einander an verschiedenen Orten und Zeiten selbstständig entsprungen sein.

f) Varuṇa's Königtum unterscheidet sich von der Herrschaft anderer Götter nicht nur durch Quantität sondern vor allem durch Qualität. König ist er nicht nur als allgewaltiger, sondern König ist er, weil er allein von allen Göttern herrscht durch sein ṛita, durch die heilige ‚Ordnung', durch das Recht und das Rechte, das Gesetz. Durch das ṛita, durch heilige Gottes-ordnung stellt er Himmel und Erde und alles an seinen Platz, weist er der Sonne und den Sternen ihre festen Bahnen, ordnet er das Jahr und die Zeitenfolge. Wichtiger noch als dieses kosmische ṛita ist das ṛita, durch welches er die sittliche Ordnung unter den Menschen feststellt, ordnet und hütet. Mit Späher-augen wacht er hier über dem Rechten, über Sitte, heiligem Ritus und sittlichem Gesetz. Seinem Auge ist nichts verborgen, was ein Mensch tut oder sinnt, und der herrliche Psalm 139 ‚Herr, du erforschest und kennest mich' ist ähnlich schon von alten arischen Asuriern gesungen worden (GA Seite 135 f.). Auch diesem ‚Könige' ist schon mit einer reifenden Gewissens-religion gedient worden, und um seine Verzeihung und seine Leitung haben sie zu ihm gebetet:

> So werde ich ihm, dem eifernden Gotte dienen
> Wie ein Knecht seinem Herrn.
> Dem Toren giebt er Einsicht, er, der Treue.
> Den (durch Sündennot) weise gewordenen wird zum Heile leiten
> Er, der ‚Weiseste'. (GÜ, 119)

g) Darum heißt dieser Gott pūta-dakṣa: der ‚rein Gesinnte'. Diese ‚Reinheit', die wir nicht ganz genau aber kaum anders als mit ‚Heiligkeit' übersetzen können, ist das, was diesen herrlichen alt-

arischen Gott-typus am tiefsten von den übrigen vedischen Gestalten unterscheidet. Mit ihr hängt nicht erst bei Zarathustra die strenge Exklusivität seiner Religion gegenüber konkurrierenden Göttern und Götter-verehrungen zusammen: wir finden sie schon in den Kreisen der alten Asurier (GÜ, 120). Mit kräftigen Verwünschungen werden hier die ‚anyaka's', die Verehrer anderer Götter, verflucht. Das ist nicht bloße Vorliebe für den zufällig besessenen Stammes-gott. Es lebt darin das Gefühl, daß man indertat einen qualitativ andern Gott hat als die andern.

h) Als König, der das göttliche ṛita verwaltet, ist er zugleich der Richter. Er faht nach dem Sünder mit seinem furchtbaren Zorn. Er trifft ihn mit seinen Übeln und bindet ihn mit seinen Stricken. Er fängt ihn wie ein Wild. Er sieht alles wie in nächster Nähe. Seine nimmer-müden Späher dringen überall hin zwischen Himmel und Erde. Tausend-äugig blicken sie über alles Land:

> Was zwischen Himmel und Erde und was darüber ist,
> Alles schaut klar Varuna, der König.
> Das Augen-blinzeln selbst der Menschen zählt er.
> Wer da geht, wer da steht, wer sich verbirgt,
> Wer ins Versteck schlüpft oder heimlich schleicht,
> Was zwei, zusammensitzend, heimlich beraten,
> Das weiß Varuna, der König, als dritter. (GÜ, 201)

i) Dieser König nun hat sein ‚Reich', sein kṣatra. Daß ein König ein Reich habe, ist an sich selbstverständlich. Worauf es aber hier ankommt, das ist, daß ‚das Reich' nicht erst bei Zarathustra sondern schon beim alten Asura einen besonderen Ton gewinnt. Es wird zu einem bestimmten Terminus und spielt seine eigene Rolle. – In Rig-veda, 7, 87 (GÜ, 306ff.) wird geschildert wie er sein ‚Königreich' über die ganze Welt hin ausbaut:

> Ein König über dieses ganze Seiende
> Führt er sein Königreich gegen allen Widerstand zum Siege. (GÜ 308)

Es ist das kṣatra varṣiṣta, das herrlichste Reich, (Zarathustra nennt es das chschathra vahischta). Es ist jyotiṣmat kṣatra, das leuchtende Reich. Es ist anāpya, das heißt, das für keinen andern als ihn erreichbare Reich. Es ist avihṛita, das heißt das

ihm nicht entreißbare Reich. Es ist ‚geschmückt, hoch, herrlich'. Es wird gelegentlich schon ein yājata (iranisch yazata) genannt, ein ‚opferwürdiges'. Es nähert sich so schon der Hypostasierung. Es heißt ‚geistig, wahrheitsredend und auf sein Ziel hingerichtet'. Und man betet:

O, daß wir
In euerm ausgedehnten Reich,
Das viele schützt, vereinigt seien. (GÜ, 313)

k) Kṣatra heißt zunächst nicht Reich als Herrschafts-bereich, im Sinne etwa eines beherrschten Landes Volkes Staates Bezirkes, sondern Herrschaft als Herr-sein, Fürst- oder König-sein. Wer kṣatra besitzt, ist damit bezeichnet als unter den Begriff ‚Herr' fallend. Es ist die essentia des Herr-seins. Zugleich bedeutet es die Würde die Herrlichkeit die Glorie dessen, der es besitzt, die ‚Majestät' des Königs. Hiermit aber verbindet sich sogleich eine andere Assoziation: kṣatra ist zugleich dynamis, es ist Kraft und Macht, zwingende herrschende Gewalt, und besonders Sieges-gewalt, die Feinde und Widerstände überwindet, die mächtiger Wirkung fähig ist, und die speziell als Gottes-macht ordnen gestalten schaffen kann. Der Herrscher-würde assoziiert sich so sofort als Mit- und Neben-sinn von kṣatra die Herrn-gewalt.

l) Zum Herrscher aber gehört dann zugleich auch ein Beherrschtes, ein Objekt, dem er an Würde überlegen ist und das seiner wirkenden Gewalt unterliegt, und ein Bereich, über den das kṣatra sich erstreckt und den es als Gewalt umfaßt, eine Sfäre, wo sich das Herr-sein betätigt und die Würde des ‚Herrn' anerkannt ist, wo sein Herrnwille befolgt wird, wo seine Herrenmacht wirksam ist. Diesen Sinn assoziiert sich das Wort deutlich in dem letztgenannten Verse, denn in etwas ‚vereinigt' sein kann man nur, wenn dieses zugleich als eine umfassende Sfäre gedacht oder mitgedacht ist.

Im Deutschen dürfte ihm deswegen wohl am ehesten das Wort ‚Reich' entsprechen. Das ‚römische Reich deutscher Nation' bedeutete ja das ‚imperium'. Imperium ist zunächst auch Ober-

gewalt mit wirkender Befehls- und Zwangs-gewalt, zugleich aber hat es die Assoziationen von römischem Volk Staat Bereich bei und in sich. Wir behalten dabei im Sinne, daß die Vorstellung des Bereiches oder der Sfäre nicht der Ursinn des etymon selbst ist, sondern die zukommende Assoziation, aber eine Assoziation, die zu dem vollen, vom Terminus umfaßten Vorstellungs-komplexe notwendig hinzugehört. Wo ein kṣatra, eine malkūt, eine basileia gemeint ist, wo sie ‚kommen' oder wirklich werden soll oder wirklich ist, da ist deswegen notwendig auch ein ‚Reich' als ein Bereich mit impliciert.

2. In Indien kommt die alte Asuren-religion zum Unterliegen, zum Siege kommt sie in dem arischen Brudervolke auf iranischem Boden. Durch Zarathustra. Er ist der größeste aller Asurier.

a) Sein Gott trägt nun längst keinen Eigennamen mehr. Der Prozeß, der in Indien begann, nämlich daß das Beiwort ‚der Weise' anfing an die Stelle eines Eigennamens zu treten, ist hier vollendet. Zarathustra's Gott heißt nun ‚Mazdā', der Weise. Oder er heißt Asura (Ahura) schlechthin, und das heißt hier längst ‚Gott' oder ‚der Herr'. Beide Bezeichnungen verbinden sich: Ahura Mazdā = Gott, der Weise. Und natürlich gibt es nur einen Ahura, nur einen ‚Herrn' und Gott.

b) Zugleich sind die Unterschiede der Religion Zarathustra's gegen ihre frühere Stufe bedeutend. Sie bestehen der Hauptsache nach nicht in der eigentümlichen ‚Hypostasen'-theologie des Zarathustra, denn diese spann sich ausgesprochen schon bei dem vedischen Asura an. Auch nicht in dem Ersatze der sieben alten āditya's durch die seltsam ‚theologischen' Hypostasen, die Zarathustra ‚dem Herrn' zuordnet, denn auch dieses war in Indien schon im Begriffe sich zu vollziehen (GÜ, S. 156). Schon im Rig-veda 10,92 beginnen solche seltsamen hypostatischen theologischen Abstraktionen einzutreten in das alte Siebener-schema wie ‚Das triumfierende Recht', ‚Die große Verehrung', ‚Die herrliche Frömmigkeit'.

Die wesentlichen Unterschiede sind vielmehr: α) die unvergleichlich tiefe Idee vom Gotteskampf wider den Gottesfeind und β) das Eintreten der Eschatologie.

α) Auch Varuṇa war einst siegend zum Himmel aufgestiegen, im Kampfe gegen widergöttliches Greul. Aber das hatte entfernt nicht den tiefen Sinn des Kampfes von Ormuzd wider Ahriman, des Ringens des göttlichen Lichtes mit der dämonischen Finsternis des Widergöttlichen. Dieses ist aber der Sinn der Lehre vom Widerstreite des unter Ormuzd stehenden ‚heiligen Geistes' wider den ‚bösen Geist'.

Speñta mainyu, der ‚heilige Geist', fließt in späterer Zeit oft mit Ormuzd selber zusammen, nicht aber im Anfang selber. (Vgl. Hermann Lommel, Die Religion Zarathustras, 1930, S. 18 f.). Hier stehen beide Geister, sowohl der heilige Geist wie der Böse Geist, nicht neben ‚dem Herrn' sondern unter ihm. In enger Berührung mit dem heiligen Geiste steht dann die Hypostase des vohu mano, des ‚guten Denkens' (vgl. Lommel S. 36 ff.).

Dem speñta mainyu entgegen steht angra mainyu, woraus Ahriman und Ariman wird. In GÜ. S. 67 ff. u. S. 85 f. habe ich auf die Beziehung zwischen Ahriman und dem ‚chthonischen Drachen', dem Ahi Budhnya des Veda hingewiesen. Ahi budhnya ist eine plutonische Gestalt. Mit Pluto und Hades wird aber Ahriman in mithrischem Bildwerk wiedergegeben. Plutarch nennt den Areimanios Hades, und sagt von ihm, daß er ‚am Ende vernichtet werde'. Der alte Ahi budhnya im Veda ist noch nicht ‚der Teufel'. Er ist eine unheimlich-dämonische Gestalt, ein numen des Schreckens, aber zunächst noch weder ein Widersacher der Götter noch ein Prinzip des Bösen. Hierzu wird er erst in der asurischen Religion Irans. Hier erst entsteht die große Idee des prinzipiellen widergöttlichen Feindes, nicht nur im Sinne von dämonischem Greul überhaupt, sondern in dem Sinne des Widersachers gegen den ‚heiligen Geist' der Gottheit, mit dem er im prinzipiellen Streite liegt, und zwar von Anfang an. Diese Idee ist nicht auf dem Boden Israels erstanden, sondern sie ist arisches Erbgut.

Als alter Ahi budhnya muß Ahriman einstmals selber eine Drachen-gestalt gewesen sein. Der Kampf wider dämonisches Greul in Schlangen-Drachengestalt ist nun ebenfalls uraltes arisches Erbgut, und darum mischen sich mit der Idee des Kampfes wider Angra mainyu mehrere alte mythische Kampf-ideen. So tritt die alte vedische Schlange Dāhaka im Iran als azhi dahāka auf als Parallel-gestalt zu Angra mainyu. Gelegentlich wird sie sogar die Hauptfigur, sofern sie den Angra mainyu verschluckt und mit ihm im Leibe den End-kampf führt, bis sie selber vernichtet wird. Oder sie spielt neben ihm eine Rolle im Kampfe, wird von dem göttlichen Helden und Mitstreiter Keresāspa oder von Thraetaona āthwya = Fretūn besiegt oder auf lange Zeit gefesselt. So hatte im Veda Indra den Vṛitra, das heißt ‚den Feind' schlechthin, geschlagen. Und lange vor Indra hatte ein später versinkender, zum Trabanten von Indra werdender ‚Altgott' Trita āptya (der dann zum Halbgott oder Heros herabsank) ein altes

Schlangen-ungeheuer mit drei Köpfen und sieben Schwänzen geschlagen. Vgl. GÜ, S. 69ff. Eben dieser Trita āptya wird zum iranischen Thraetaona āthwya, (indem das nicht mehr verstandene Beiwort āptya durch Volks-etymologie einer Patronym-form angeglichen wird). Sein alter dreiköpfiger Gegner erhält nun den Namen der Schlange azhi dahāka.

Alle diese Linien laufen zusammen in dem eschatologischen Gemälde vom Endsiege ‚des Herrn' über den Gottes-feind, sie addieren sich, sie flechten sich durcheinander, sie mischen sich, und in der mythologischen Tradition tritt bald die eine, bald die andere deutlicher und vereinzelt wieder hervor. In unserer christlichen Johannes-apokalypse zeigt sich in dem apokalyptischen Untier eine Gestalt, die merkwürdig wieder an das allerälteste dieser Gebilde erinnert, nämlich an das Untier, das einst Trita geschlagen hat.

Über die ursprüngliche Entstehung solcher Mythen von einem Urkampfe habe ich in GÜ. ausführlicher gesprochen. Hier bemerken wir noch kurz, wie sich die These Gunkel's von der Umkehr von Anfang und Ende bestätigt. Indertat, was in uralter Zeit ein Mythus gewaltigen Anfangs-ringens und -siegens war, das kehrt sich um zu einem Mythus der End-zeit. ‚Der alte Drache', den schon Trita in der Urzeit geschlagen hatte, kehrt wieder und wird am Ende der Welt von ‚dem Herrn' und seinen Streitern wieder geschlagen werden.

Das Ringen des Guten wider ein ungeheueres einheitliches widerstehendes Böses, der Wahrheit wider die Lüge, des Lichtes wider die Finsternis wird zum Sinne des kosmischen Geschehens überhaupt. Und dies ist noch das wenigste. Es wird zur Religion, es wird zum Daseins-sinne des Menschen und seiner Lebens-führung. Des Menschen Aufgabe wird es, einzutreten in diesen Kampf, in absoluter, sein Leben tragender Entscheidung dem Gottes-feinde zu widersagen, den Kampf gegen ihn zu kämpfen auf Seiten des Guten Geistes des ‚Herrn', und so Mitkämpfer zu werden im großen Gottes-kampfe selber.

β) Sodann, von eigentlicher Eschatologie konnte beim indischen Asura noch nicht die Rede sein. Ob sie in Iran schon vor Zarathustra begann sich vorzubereiten und sich zu entwickeln, wissen wir nicht. Bei ihm selber aber gehört sie zur Essenz der Botschaft. Am Ende kommt der große End-kampf wider den Gottes-feind und seine endgiltige Niederwerfung, kommt die Auferstehung der Toten, kommt das End-gericht, und nach ihm die ‚Wunderbarmachung' der Welt.

c) Und mit alle dem kommt das chschathra (= kṣatra) ‚des Herrn'.

Auch chschathra bedeutet Königs-würde; sie assoziiert sich die Königs-herrlichkeit, die ‚Glorie', die doxa, die im Lichtglanze des hvarna ausströmt.[1] Auch chschathra ist sodann Kraft, dynamis, Königs-macht, siegend über den Gottes-feind. Und die drei Synonyma, die wir im üblichen Schlusse unseres Vaterunsers zu gebrauchen pflegen: ‚Denn dein ist das Reich (basileia) und die Kraft (dynamis) und die Herrlichkeit (doxa)' würden auch zu dem chschathra Zarathustra's passen. Als das durch Kampf und Endsieg hindurch hergestellte faktische Herr-sein aber hat es dann sogleich die Assoziation des zu erreichenden End-zustandes von Welt und Menschheit, des Zustands einer in Reinheit Gerechtigkeit und Wahrheit dem Herrn gehorchenden Gemeinschaft in einer ‚wunderbar' gemachten Welt bei sich und connotiert diese mit. Lommel sagt, S. 55:

> Als ein solcher Zustand oder als eine Welt, in der ein solcher (Zustand) besteht, ist die Herrschaft des weisen Herrn das Reich Gottes.

Als solches ist es das eschatologische Heilsgut und heißt darum das chschathra varya.

d) Dies heißt zweierlei.

α) varya ist Gerundiv von $\sqrt{\text{var}}$ wählen, synonym mit $\sqrt{\text{vi-ci}}$ sich entscheiden. Ein varya ist dasjenige, das man wählen, wofür man sich entscheiden soll. Es ist dasjenige, was uns ‚in die Situation der Entscheidung stellt', und zwar ganz und gar und prinzipiell. Diese Entscheidung ist so prinzipiell gedacht, daß sie das Sein und Verhalten des Menschen gradezu konstituiert, sofern sie – ähnlich wie Kant's Entscheidung aus intelligibler Freiheit – als ein freier Urakt dem irdischen Leben des Menschen vorausgehend gedacht wird. Sie ist nicht Bestimmtheit durch eine ‚dualistisch' in Gut und Böse aufgeteilte ‚Natur', sondern sie ist, weil sie ein var ist und auf ein varya geht, ein Wahlakt eigenen und freien Entscheides.

β) Aber $\sqrt{\text{var}}$ heißt andrerseits auch ‚wünschen'. Darum ist varya nicht nur das, was unser Entscheiden beansprucht, sondern auch das, was als ein großes und einziges Gut unser Wünschen und Ver-

[1] Es findet sich schon beim alten Asura, als tvishi Varuṇa's. GÜ, 321.

langen aufweckt. Das chschathra varya ist zugleich das beseligende Gut der End-zeit, das gewünscht begehrt erstrebt wird um seiner Seligkeit willen. So bekennt Zarathustra, Yasna 43,8:

> ein aufrichtiger Feind will ich dem Falschgläubigen sein, aber dem Rechtgläubigen eine Stütze, auf daß ich nach meinem Wunsche die Anwartschaft auf das Reich bekomme.

e) Rein etymologisch bedeutet auch im Persischen chschathra zunächst die Würde die Macht und die Funktion des Herrentumes. Aber ‚Reich' in dem engeren Sinne des beherrschten Gebietes, der Sfäre der Herrengewalt, mit Annäherung an durch Herrschaft geordnetes Gemeinwesen mit Obrigkeit und Untertanenschaft kommt schon im Altpersischen hinzu.

> ‚Das Wort ... bedeutet sowohl das Herrschafts-gebiet, das beherrschte Reich, als auch Regierungsgewalt, Herrschermacht und königliche Würde. Die konkrete Bedeutung ‚Reich' ist dabei die seltenere und offenbar aus der mehr abstrakten (von Herrentum) hervorgegangen. (Aber) im Altpersischen findet sie sich, wenn Darius in der Inschrift von Suez sagt: ‚Ahuramazda ... der den Darius zum König machte, der dem König Darius das große Reich, das tüchtige Rosse und Männer hat, verlieh'.' ... ‚Im jüngeren Avesta ... ist es ... anscheinend ... Bezeichnung ... des Gebietes oder Anwesens eines freien Grundherrn.' (Lommel, S. 52f.)

Das Endreich Ahura's wird als Reichs-sfäre gedacht, wenn von ihm als dem Hause Ahura's die Rede ist, z. B. wenn es heißt:

> ‚Durch Wahrsein und Gutes Denken hat Er uns verheißen, daß in seinem Reiche für uns sein sollen Gesundheit und Nicht-sterben, in seinem Hause immerwährende Kraft.' (Yasna 45, 10 bei Lommel, S. 56)

Und zugleich kann ihm, durch Hervortreten der oben genannten Assoziation von dynamis, von Macht und Kraft ‚der Sinn einer Kraft innewohnen' (Lommel, S. 56):

> ‚Dies ist der Fall Y. 34, 15: ‚Durch eure Herrschaft, o Herr, mache das Dasein nach deinem Willen wirklich wunderbar.' (Lommel, S. 56)

f) Mit Recht weist Lommel darauf hin, daß sich die Vorstellung vom chschathra somit der Idee nähert, die wir heute bei dem Worte ‚Himmelreich' hegen. Das Wort Himmelreich bedeutet für uns natürlich auch, daß Gott in ihm herrschen werde, daß dort seine

Würde Macht Glorie strahlen werden, daß seinem Willen gedient werde, aber woran wir dabei betonter denken, das ist eben das ‚Himmel-reich', das heißt die obere die jenseitige die heilige und selige Welt im Gegensatze zu der hiesigen Welt, das Anderweltliche und Überweltliche, das unser als das rein Künftige wartet, der ‚Himmel', das himmlische Jerusalem, das Paradies, oder welche mythischen Bilder immer wir als Ideogramme für dieses ‚ganz andere' Sein und diesen ‚ganz anderen' Seins-bereich wählen mögen. Hier gilt nicht mehr ‚der Begriff' des ursprünglichen etymon, sondern hier haben wir es mit einem Komplexe verschiedener Assoziationen zu tun. Hier ist das ‚Reich' nicht Königs-würde Königs-herrschaft, nicht Bezirk oder Bereich, nicht Volk oder Gemeinschaft, sondern alles dieses miteinander und durcheinander. Gottes Macht und Heiligkeit und Glorie und sein Thron und Regierungs-gewalt und seine Engel und ihre Ordnungen und die Seligen und Heiligen an seinem Throne und die Gemeinschaft der Gerechten und die triumfierende Kirche und der neue Himmel und Erde und das verklärte Dasein und die himmlische Seligkeit und das Leben der Ewigkeit und das ‚Gott alles in allem' gehören hier als ein totum zusammen. Und dies totum soll einmal ‚kommen' und wir sollen ‚hineinkommen' (und wenn's recht steht, so ist es als Vorschmack und Anwartschaft heimlicher Weise schon da, und in Glaube und Wiedergeburt sind wir ‚eigentlich' schon darin.) All das meint und um all das betet ein Christ, wenn er betet: dein Reich komme.

Einer solchen Idee von ‚Himmelreich' nähert sich das chschathra. Lommel sagt, S. 56:

> Vollkommen wie ein Himmelreich stellt es (das chschathra) sich dar, wenn es ‚das sonnenhelle Reich' heißt (Y. 43, 16); da ist die Vorstellung ähnlich der von Y. 31, 7, wo Ahura Mazda die Paradiesesräume ... mit Licht erfüllt.

Zwar von ‚Vollkommenheit' sind solche Aussagen noch weit entfernt, aber die Idee eines beseligenden Totums, in welchem das Etymon von chschathra auch längst die Enge seines ersten Begriffes verloren und sich zum verschiedene Assoziationen umfassenden Eschaton einer verklärten Paradieses- und Gottes-welt erweitert hat, liegt hier unzweifelhaft vor.

g) Schon im Veda gewinnen zentrale Vorstellungen des Glaubens wie ‚das Rechte' ‚die Verehrung' ‚die Frömmigkeit' eine eigentümlich hypostatische Gestalt, so sahen wir oben. Dieser Zug vollendet sich in den sieben hypostatischen Wesenheiten, die Ahura umgeben als seine ‚unsterblichen Heiligen', als die yazata's, als die Geister ‚des Herrn'. (Wir sahen, daß an einer Stelle im Veda dasselbe schon geschieht mit dem kṣatra, das hier schon als ein yājata genannt wird.) Bei Zarathustra ist das chschathra ausdrücklich zu einer dieser hypostatisch gedachten yazata-gestalten geworden. Chschathra ist einer der sieben großen Genien oder ‚Engel' bei Ahura. Als solcher Genius ist – so muß man wohl sagen – die Königsmacht des Gottes in Person vorgestellt. Sie ist als solcher Genius dann im allgemeinen nicht speziell eschatologisch gedacht, aber die eschatologischen Assoziationen heften sich auch an diese zum Genius hypostasierte Form des chschathra.

In der später auch für den Genius Chschathra gebräuchlichen Bezeichnungsweise ‚Chschathra vairya' ist offenbar gerade die eschatologische Bedeutung dieses Begriffes festgehalten (Lommel, S. 57).

Deutlich so in Yasna 30, 8 ff. (nach Darmesteters Übersetzung):[1]

Et le jour où sur ces pécheurs viendra la vengeance, alors, o Mazda, tu donneras Khshathra avec Vohu Manô à ceux qui, selon ton instruction ... oder Yasna 43, 5 f.: ... à la révolution finale du monde ... où tu viendras avec Khshathra et avec Vohu manô. ...

h) Auch Zarathustra erwartet das Ende mit dem Gerichte und der ‚Wunderbarmachung' der Welt als nahe bevorstehend. Er selber gedenkt, es noch zu erleben. Auch hier dehnt sich dann die ‚eschatologische Perspektive' erst unter der späteren Gemeinde der Mazdayasnier ins Weite. Und ferner, die Ankündigung des Gerichtes und ‚das Stellen in die Situation der Entscheidung' ist auch hier nicht das Ganze der Botschaft: sie ist – notwendiges – Moment einer Botschaft, die als Ganzes eine Heils-botschaft sein will.

[1] J. Darmesteter: Le Zend-Avesta I (Annales du Musée Guimet, tome 21), Paris 1892, S. 222 f.

i) Denn das Ende ist ‚die Wunderbarmachung' der Welt. Wir würden sagen, die Welt-verklärung. Der künftige Zustand wird dann meist nur geschildert wie eine verbesserte Fortsetzung gewohnten und vertrauten Welt-daseins. Aber deutlich fühlt man, daß es sich eigentlich um Tieferes handelt, nämlich um die Entgegensetzung vollendeten und ‚ganz anderen', eigentlich überweltlichen Seins gegen das Hiesige. Der künftige Ort ist zunächst gedacht als diese Erde selber, befreit von Ungemach und Störung. Aber wie Söderblom in ‚La vie future d'après le Mazdéisme'[1] Seite 269 sagt:

> –déjà dans notre Avesta le ciel est représenté comme le lieu auquel aspirent les hommes pieux. . . . Il n'ya plus de différence entre le ciel et la terre. ‚La terre va jusqu' à la sphère des étoiles.'[2] . . . Et le Seigneur vient sur la terre.

Das sind Versuche ein Unausdenkliches zu symbolisieren. – Die innere Logik der Verknüpfung solcher Welt- und Zustands-wandlung mit Vollkommenheit und Gott-gemäßheit hat E. Stave in ‚Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum'[3] auf Seite 185 richtig angegeben:

> Das wahre Gottesreich kann nicht in diesem Weltalter, nicht unter dieser Menschheit, realisiert werden, sondern dazu ist eine neue Weltordnung nötig.

3. DIE ISRAELITISCH-JÜDISCHE ENTWICKLUNGS-LINIE

Diese ist so oft gezogen worden, daß wir hier nur auf möglichst genaue Angaben der Assoziationen von ‚Reich', auf Sinn-erweiterungen und Sinn-verschiebungen achten wollen.

1. Jahveh ist König, Jahveh ward König – das ist, besonders in den oben genannten Königs-psalmen – ein Lobpreis, der gradezu

---

[1] Thèse 1901, Faculté de théologie protestante, Université de Paris, Angers 1901 = Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, tome 9, Paris 1901. – Text und Seitenzählung in beiden Ausgaben identisch.

[2] Zitat aus einem Pehlevi-text nach Darmesteter: Le Zend-Avesta II (= Annales du Musée Guimet, tome 22), 1892 S. 640, Anm. 138.

[3] Verhandelingen rakende den natuurlijken en geopenbaarden Godsdienst, Nieuwe Serie, 16. deel, Haarlem 1898.

wie ein formuliertes Bekenntnis auftritt. Es bekennt ihn als Höchsten als Mächtigsten und Herrlichsten und als in Bezug auf Höhe Herrlichkeit und Macht einzigen. Statt jemanden als König zu nennen, kann man auch sagen, daß ihm ‚das Königtum' = malkūt oder mamelākāh eigene. Man sagt damit nichts Besonderes, nichts technisches. Es ist nur eine Tautologie. Die malkūt, die in diesem Sinne Jahveh eignet, ist dann synonym mit Würde Funktion und zwingender Macht des Herr-seins überhaupt, wie etwa in 4. Mos 24, 7. Die Assoziationen, die das Wort mit deckt, stehen in 1. Chron 29, 11 ff. bei einander:

> Dein ist die Größe und die Macht und die Herrlichkeit und der Ruhm und die Hoheit. Denn dein ist alles, was im Himmel und auf Erden ist. Dein ist das Königtum. Du bist Herrscher über alles. In deiner Hand stehen Kraft und Macht.

Ersichtlich gehört hier als Assoziation zu dem Königtum all das andere Genannte hinzu, auch der Herrschafts-bereich, der hier Himmel und Erde ist. Sie sind das ‚Reich', auf das sein Königtum sich bezieht, und dieses kann ohne jenes nicht gedacht werden. Der Ursinn des Etymon greift auf dieses sofort mit über.

Im selben Chronik-buche gewinnt dann die malkūt den engeren und besonderen Sinn von Jahveh's Königtum und Reich, sofern dieses das Reich Israel ist. 1. Chron 17, 14:

> ich will sie (nämlich David und die Davididen) für immer über meine malkūt setzen.

Hier ist malkūt natürlich nicht Gottes eigenes König-sein und seine Königs-macht. Man kann das Wort zwar auch hier noch übersetzen mit ‚mein Königtum', aber dann eben in dem schon erweiterten Sinne, wo Königtum nicht mehr nur das König-sein und die Königs-würde oder -funktion, sondern indertat zugleich ein König-reich bedeutet, das wie ein Lehen einem Vertreter übergeben wird, damit er in diesem Reiche das Königtum des Übergebenden vertretend ausübe. Zur malkūt Jahveh's in diesem Sinne gehören Israel und Israel's Land und Leute, gehören Diener und Krieger, und alles das ist nicht sein König-sein oder seine

Königs-herrschaft, sondern deren Objekt und deren Sfäre. – Eschatologisch ist diese malkūt nicht gedacht.

2. Einen gewissen eschatologischen Sinn erhält der Begriff des Königs dann im Zusammenhange der alt-profetischen End-erwartungen. Obschon Jahveh natürlich immer König ist, heißt es in diesen doch, daß er es ‚werden wird'. So Jes 24, 23:

> Denn König wird sein Jahveh auf dem Berge Zion und in Jerusalem.

Vgl. Jes 33, 22; Zeph 3, 15; Sach 14, 16. König ist Jahveh hier speziell als König einer künftigen Zeit. Dabei fällt auf, daß in solchen Aussagen der Terminus malkūt zurücktritt. Ein eigener und betonter eschatologischer Terminus ist malkūt offenbar nicht. Von einer basileia theou in einem technischen Sinne redet man nicht. Der so fest geprägte eschatologische Terminus der basileia, wie wir ihn später und auch in Christi Verkündigung finden, ist darum schwerlich aus der bloßen Idee, daß Jahveh dereinst König sein werde, entsprungen.

3. Von Rad bemerkt im Theol. Wörterbuche zum N. T. Bd. I[1], S. 569 mit Recht:

> (Erst) die scharfe apokalyptische Scheidung zwischen gegenwärtigem und zukünftigem Äon, zuerst bei Daniel, bringt eine viel schärfere Umreißung des Begriffes (das heißt, den terminologischen Charakter) von dem ‚Reich Gottes' mit sich.

Daniel's Ideenwelt aber weist nach Persien. Ich möchte annehmen, daß ‚das Reich' überhaupt erst durch östlichen Einfluß zu einem eigentlichen eschatologischen Terminus geworden ist.

4. In dem Sinne, wie wir heute von ‚Himmelreich', nämlich von der oberen Welt, reden, taucht der Ausdruck Reich Gottes erst auf in Weisheit Salomonis, 10, 10:

> Er leitete den gerechten (Jakob), der vor dem Zorne seines Bruders Esau flüchten mußte, und zeigte ihm ‚das Reich Gottes'.

Dies Wort bezieht sich auf Jakob's Vision der Himmelsleiter, der auf und ab steigenden Boten Jahveh's, des geöffneten Himmels.

[1] Herausgeg. v. G. Kittel, Bd. I, 1933.

Das ‚Reich Gottes' ist hier also gemeint und speziell gemeint als ‚die obere Welt', als das Himmelreich. Und diese obere Welt, im Kontraste zum Hiesigen und Irdischen, ist nun das Reich Gottes im technischen Sinne. Es ist an dieser Stelle nicht eschatologisch gedacht, aber es ist gedacht als das rein transcendente, jenseitige. Es ist das selige und verschlossene ‚Jenseits', aus dem die Engel kommen und wo die Engel wohnen, und wo Gott mit seinem Throne und Reiche ist. Es ist Überwelt im vollen Gegensatze zu Welt und hat auch nichts mehr zu schaffen mit der malkūt Jahveh's als Reich Israel's und der Davididen und des davidisch-messianischen Königs. Es ist eben Himmelreich. Zugleich ist nun hier der Ursinn des alten Etymon malkūt längst überschattet, ja vergessen. Denn natürlich sieht Jakob nicht speziell ‚die Königs-herrschaft', die Funktion des Herrschens Gottes, sondern die Welt, da er herrscht, eben die obere Welt, und zwar speziell als die Engel-welt. Es ist müßig zu fragen, ob er damit ‚ein Reich' sieht, und ob das Wort Reich hier den Sinn von beherrschtem Objekt oder von Sfäre des Herrschens habe. Das alte Etymon dient hier nur noch als Gestell für die Idee einer transcendenten glorreichen Gottes- und Wunder-welt, in die zu schauen dem Erwählten vergönnt ward.

5. Diese Welt durchwandert der Apokalyptiker in seinen Fantasien und Träumen, ermißt ihre Längen und Breiten, erzählt von den Gruppen und Werken der Engel, die dort hausen, steigt von Himmel zu Himmel und kehrt aus ihnen auf die Erde zurück. Der schlichte Fromme weiß von solchen Geheimnissen nichts, aber er weiß von dem ‚Gottesreiche' dort oben, von einer seligen Himmelswelt bei Gott. Und wenn er erfährt, daß das ‚Himmelreich komme', so weiß er nicht nur, daß die Zeit nahe ist, wo Gottes Königsanspruch erfüllt sein wird oder daß das Gericht bevorstehe, sondern er weiß auch, daß das Himmelreich herabkommen wird, daß die Welt ‚wunderbar gemacht werden wird'. Solche Erwartungen sprechen sich konkret aus in den späteren Ideen eines herabfahrenden Jerusalem, aber sie umgeben als notwendige Assoziationen jede Predigt vom ‚Kommen' des Gottesreiches und jedes Gebet darum.

6. Das schließt nicht aus sondern ein, daß alte Assoziationen

wach bleiben und neue Ausdrücke erzeugen. Ein solcher ist der Ausdruck: das Reich Gottes oder des Himmels wie ein Joch auf sich nehmen. Der Ursinn von malkūt war Königs-würde, Königsherrschaft. Als solche kann man die malkūt ‚auf sich nehmen', indem man sich im Gehorsam ihr beugt und Gottes Gebot in Wollen und Handeln anerkennt. Wieder ein eigener und neuer Sinn von Verwirklichung der malkūt Jahveh's. Diese geschieht hier nicht durch Niederwerfung von Feinden, durch Ausübung der zwingenden Königs-macht, sondern sie geschieht, wo Menschen durch Gehorsam die Königs-würde anerkennen, indem sie den Königs-willen vollziehen. Herr und Diener sind ja reziprok. Herrschaft kann wirklich werden, wo zwingende Macht unterwirft; aber sie kann auch wirklich werden, wo Menschen sich willig unterordnen und durch ihren Gehorsam den andern Herr werden lassen. – Diese Idee einer malkūt, hergestellt durch das Auf-sich-nehmen des Gesetzes Gottes, ist den Rabbinen geläufig. Einen Anklang daran finden wir gelegentlich auch in Worten Christi. Aber es hieße alles auf den Kopf stellen, wenn man meinte, daß aus solchen Vorstellungen die assoziationen-reiche Idee des Reiches Gottes und seines Kommens bei Christo wesentlich zu deuten sei, oder daß die spätere Bitte um das ‚Offenbar-werden' des Reiches Gottes dies meine. Auch wenn die späteren jüdischen Gebete um seine Offenbarung bitten, so meinen sie in erster Linie nicht den Wunsch, daß möglichst bald alle Menschen die Thora auf sich nehmen mögen, sondern daß das Wunderding, genannt Himmelreich, endlich erscheinen möge. Und so steht es selbstverständlich auch im christlichen Vaterunser.

7. Das Vaterunser lehrt beten:

> Dein Reich komme
> Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden.

Diese beiden Bitten erklären sich gegenseitig, aber sie sind nicht einfach synonym. Die Erde in der zweiten dieser Bitten ist als das Irdische gedacht als Kontrast zum Überirdisch-himmlischen. Auf ihr soll es werden, wie es im Himmel schon ist. Das kann nur geschehen, wenn zuvor Himmlisches ‚kommt', wenn das Reich vom

Himmel herabkommt. Wo es kommt, da kommt auch, was mit ihm verknüpft und was in ihm längst wirklich ist, nämlich daß der Wille Gottes vollzogen werde. Das Verhältnis der Bitten ist nicht Sinn-identität, nicht eine bloße Tautologie, sondern es ist ein Begründungs-verhältnis. Das Kommen des Wunderdings ‚Reich Gottes' ermöglicht, daß auf Erden geschehe, was hier noch nicht geschieht und was ohne jenes nicht geschehen kann, und am wenigsten geschehen kann durch ‚Entscheidungen' von seiten von Menschen, die es etwa herstellen, indem sie durch ihre Willens-entschlüsse ‚die Gottesherrschaft auf sich nehmen'. Es kommt nicht durch menschliches Entscheiden, sondern wie Luther sagt: es ‚kommt wohl von ihm selbst'. Wenn es kommt, geschieht mit ihm und in ihm auch der Wille Gottes. Es selber, als reines, vom Himmel kommendes Wunder, wandelt das Irdische, und wandelt es so, daß nun auch bei Menschen der Wille Gottes geschieht.

8. In den beiden Bitten des Vaterunsers zeigen sich die charakteristischen Momente der Apokalyptik. Nur auf diesem Hintergrunde, nicht durch modernistische Verflachungen erfaßt man ihren konkreten, streng einmaligen Sinn. Die hier in Frage kommenden Momente sind die folgenden:

a) Die neuen Motive, die in der Eschatologie der spät-jüdischen Apokalyptik sich regen, sind gewiß nicht etwas, was alt-israelitischer Frömmigkeit überhaupt und radikal heterogen gewesen wäre, denn dann hätten wir es mit einem ‚Synkretismus' im Sinne einer mechanischen Addition zu tun, und die Eschatologie des Spät-judentums wäre dann überhaupt und rein ein Fremdkörper, was nicht der Fall ist. Viel mehr, sie wirken auf Ideen-keime, die sich auch in Alt-israel gefunden hatten. Schon Jakob schaut ja Jahveh als hoch über der Welt thronend, im Himmel weilend. Dort ist sein Thron und seine göttliche Hofstatt mit seinen Boten, die von dort herab und dort hinauf steigen. Und schon Alt-israels Profeten, wenn sie den Tag Jahveh's und die nach ihm beginnende Heils- und Friede-zeit schildern, denken diese als einen definitiven End-zustand und leihen ihm zugleich ‚paradiesische' Züge des Wunderhaften. Aber was in Alt-israel fehlte, was sich erst mit der Apokalyptik zu entwickeln

beginnt, das ist das dualistische Gefühl von einer Welt Gottes, die nun doch eben nicht die hiesige Welt ist, sondern als die eigentliche Gotteswelt von der hiesigen sich immer strenger unterscheidet und allgemach zu ihr in Gegensatz tritt. Wenn schon örtlich gedacht, nämlich im Himmel und in den Himmeln lokalisiert, wenn schon auch hier mit gesteigert irdischen Bildern gedacht, regt sich doch hier und eigentlich erst hier das klarere Bewußtsein um transcendentes weltverschiedenes ‚überweltliches Sein', als das für Gott und göttliche Dinge gemäße Sein. Es giebt eine Welt, eine Seins-sfäre, die in engerem Sinne die Gottes-sfäre ist und wo im engeren Sinne auch der Gotteswille wirklich ist und geschieht. Heilige wie Elias wie Henoch wie Esra u. a. m. können in sie entrückt werden, können sie schauen, können von ihr verkündigen. Sie selber ist doch eben, in strenger Scheidung vom Irdischen, da oben. Man hat in solcher Entfernung und Entfremdung Gottes von der Welt Dualismus gesehen. Mit Recht. Man hat ihn getadelt, als Bruch und Störung der alten naiven Welt-bezogenheit Gottes. Mit Unrecht. Denn erst durch solche dualistische Entgegensetzung alles Hiesigen und Weltlichen zum Ganz-anderen der Gotteswelt kommt Religion zu sich selbst. Dieser ‚Dualismus' ist höherer Religion wesentlich, und ohne ihn kann sie nicht sein. Bezeichnend hierfür und der treffendste Ausdruck für diesen Dualismus sind die Worte Henoch's über die Engel, die ihre Behausung verließen und auf die Erde hinabstiegen: sie verließen ‚den hohen, ewigen und heiligen Himmel'. Diese Worte offenbaren eine Eschatologie, die aller alt-israelitischen naiven Volks-eschatologie längst entwachsen ist. Sie enthalten zugleich eine ganze eigene Dogmatik und zugleich ein Stück großer religions-geschichtlicher Entwicklungen und Explikationen der numinosen Apperzeption. Hoch ist der Himmel. Das war zunächst ein Begriff äußerer Raum-anschauung, aber diese bloße räumliche Anschauung wird zum Schema einer Wert-idee: das bloße Hoch-sein wird zur Hoheit, wird zur ‚Erhabenheit' – auch dieses zunächst nur ein räumliches Prädikat, bei dem wir aber schon garnicht mehr an seine räumliche Abkunft sondern nur noch an niederbeugende, das Gemüt befangende, zu Verehrung,

fast zu Andacht zwingende Würde und Majestät denken. Ewig ist der Himmel. Zunächst ist eine Zeit-anschauung damit gemeint. Alles am Himmel wandelt sich und wechselt: die meteorischen Fänomene, die Stellung der Himmels-körper und ihr Ablauf, die Jahre Monate Tage, die durch den Wechsel der letzteren bestimmt sind. Der Himmel aber steht, unbeweglich, ohne Wechsel, bleibend, immer bleibend, ewig. So dämmert die Idee eines Seins herauf, das verglichen allem zeitlich-wechselnden Sein ein ganz anderes Sein ist, wechsel- und zeit-enthoben, ruhend in sich, nicht nur ‚immer' – was bloße Zeit-ausdehnung sein würde – sondern ewig, der Zeit-form selber entrückt. Heilig ist der Himmel. Das Gefühl der Erhabenheit und der Ewigkeit ruft die numinose Apperzeption selber wach und mit ihr das Gefühl für einen ‚Wert'-sinn, der seinen Träger nicht nur ontologisch sondern auch axiologisch in den Kontrast des ‚Ganz-andern', schlechthin Unvergleichlichen stellt zu allem, was sonst Wert, Sinn und Wert-sinn zu haben beansprucht. So tritt ‚der Himmel' und das Sein im Himmel und das Himmelreich in scharf dualistischen Gegensatz zu allem, was nicht Himmel und was nicht da oben und ‚von oben' ist oder kommt, als das Ganz-andere, das ganz Wunderbare, zugleich als das, wo es allein ‚Gerechtigkeit und Heiligkeit' geben kann. Das muß man im Sinne behalten, wenn vom Vater im Himmel, vom himmlischen Vater, vom Himmelreich, vom ‚wie im Himmel, also auch auf Erden' gepredigt wird. (Vgl. Das Heilige, Seite 109/102.)

b) Damit beginnt aber zugleich auch eine Veränderung des Weltgefühles hinsichtlich dieser irdischen Welt. Zwar sie entfällt Gott nicht überhaupt, sie bleibt unter seiner Allmacht. Aber waltende Engelmächte treten zwischen ihn und die Welt als Zwischeninstanzen. Sie sind nicht böse Dämonen sondern mächtige Gottesengel. Sie sind gleichsam Satrapen des Großkönigs. Die Welt ist auch so Gottes, aber gleichwohl, die eigentliche Gotteswelt ist sie nicht mehr.

9. Diese Entfernung der Welt als direkter Sfäre der Gottes-macht von Gott hat man wohl auf die politischen Verhältnisse im Spätjudentume zurückgeführt. Beweise dafür hat man nicht. Vielmehr was

hier wirksam ist, das ist, so scheint mir, die der Religion notwendige, notwendig bestimmter ins Bewußtsein drängende Idee der Transcendenz des Göttlichen über alles Weltlich-hiesige selbst, die Idee des Ganz-andern, Überweltlichen, die sich zunächst mythisch auswirkt im Kontraste und in der räumlichen Übereinanderlagerung zweier Sfären, der Sfäre der Erde und der des Himmels.

10. Ob schon dieses unter östlichen Einflüssen sich so vollzogen habe, ist eine Frage. Keine Frage aber kann es sein, wenn nun die Idee auftritt, daß eigentlich dämonische Mächte zwischen-eintreten, wenn zugleich die iranischen Ideen eines eigentlichen Gottes-kampfes anfangen wirksam zu werden. Spuren hiervon tragen auch die apokalyptischen Schriften, die uns noch erhalten sind, aber kaum eine von ihnen zeigt diese Spuren so entschieden und betont wie die Verkündigung Jesu selber. Hier begegnen wir bis zu den Termini selber der östlichen Idee dieses Kampfes, der als solcher Alt-israel fremd gewesen war. Hier hören wir von den zwei ‚Reichen', die wider einander im Kampfe sind, und vom Siege des schon hereinbrechenden Gottesreiches über das Reich und das Haus Satans und vom Sturze des besiegten Gottes-feindes aus der Himmelshöhe. Die schärfste Zuspitzung dieses Dualismus, schärfer noch als sie der Osten gekannt hat, finden wir dann, wenn bei Paulus solche dämonischen Mächte gradezu bezeichnet werden als die Herrscher der Welt, und Satan selber als der Fürst ‚dieser' Welt.

11. Im Zusammenhange solcher Einwirkungen vom Osten haben wir zugleich die zwei folgenden Tatsachen zu verstehen:

einerseits, daß aus dem alten Anklage-engel, den schon Israel kannte, einem der ‚Söhne Gottes', der als solcher zum Hofstaate Jahveh's selber gehörte und als solcher weder ‚ein gefallener Engel' noch ‚die Macht der Finsternis' war, nun indertat ‚der Teufel' wird, das heißt, daß er in aller Form die Gestalt des arischen Ahriman, des alten Angramainyu Zarathustra's übernimmt,

und andererseits die ungeheuere Gewalt, die die Vorstellung des Dämonischen über die Gemüter der Zeit gewann. Von üblen Geistern ‚Besessene' hatte es längst, hat es zu allen Zeiten und fast in

allen Weltgegenden gegeben. Aber dämonisierte Zeitalter sind nicht alle Zeitalter. Der Dämonismus ist eine Erscheinung, die sich in Wellen-bewegungen durch die Geschichte bewegt, die zunimmt und abschwillt, die auch einbruch-artig wie eine Epidemie auftreten kann. Daß zu Jesu Zeiten sich eine solche besonders starke Welle von Dämonismus über die Welt Palästina's ergossen hatte, zeigen unsere evangelischen Berichte. Daß diese Welle im Zusammenhange mit dem Eintreten der vorgenannten Ideen steht, ist nicht zu bezweifeln.

Zugleich ist ihr Vorhandensein bedeutsam für die Deutung einer Verkündigung – und zwar der Verkündigung eines typischen ‚Exorcisten' –, die lautete:

das Gottesreich ist gekommen.

Solch eine Verkündigung ist, in diesen Zusammenhängen und getragen von einer solchen Gestalt, von vornherein etwas anderes als ein Ruf von ‚Anspruch und Entscheidung'. Sie ist, da sie eine Botschaft ist für ein Geschlecht, in dem ‚Satans Reich' mächtig ist, und da sie die Botschaft eines ‚Exorcisten' ist, in ihrem Wesen und von vornherein eine ‚Heils-botschaft', ein ‚Euangelion'. Denn sie besagt: mit Satans Reich ist es vorbei, et tristitia cum eo abducetur,[1] denn Gottes Reich ist da.

12. Alle Deutungen eines Terminus sind notwendig falsch, wenn sie vom bloßen etymon des Terminus ausgehen, aber die Assoziationen Sinn-bereicherungen und Sinn-verschiebungen außer acht lassen, die das etymon im Laufe seiner Geschichte angenommen hat. Alle Deutungen des Terminus basileia in Jesu Munde müssen unzureichend sein, wenn sie verkennen, daß die Auffassung Jesu vom ‚Reiche' – mag es im übrigen für ihn sein, was es will – in massivster und ‚realistischster' Weise die Auffassung von einer dynamis einschließt, vor der die basileia des Satan weichen muß. Auch muß notwendig die Auffassung falsch sein, die da meint, die ‚Worte' Jesu als einen in sich selber ruhenden ‚Gedankenkomplex' trennen zu können von seiner ‚Gestalt'. Für den Sinn

[1] Siehe unten S. 70 bei Anm. 1 u. 2.

der Worte ist es eben nicht einerlei, welche Gestalt sie trägt, und wenn der Sinn der Gestalt nicht erfaßbar ist, so bleibt der originale Sinn ihrer ‚Worte' im Dunkeln und ein Objekt für Willkür-deutungen nicht aus dem Standpunkte der Gestalt sondern aus dem Geschmacke des Deutenden. Für das, was Jesus mit der basileia meinte, ist über seine Gestalt allerdings sehr viel mehr zu wissen nötig, als daß er Teufel austrieb und ‚Wunder tat', aber als Eingang in ein Verständnis der Worte vom Reiche ist uns schon wichtig, daß sie gesprochen wurden von einer Gestalt, deren Typus nicht der eines Johannes war sondern der eines ‚charismatischen Evangelisten' und speziell eines ‚Exorcisten', der in sich selber die basileia Theou wirksam wußte als eine dynamis wider Satan und seine basileia, und der als solcher von vorn herein eine zum Eschaton selber gehörende Heilbringer-gestalt war.

13. In der spät-jüdischen Apokalyptik begegnen und verbinden sich die iranischen und die israelitischen End-erwartungen. Dieses möchte ich an der Henoch-apokalypse ausführlicher exemplifizieren. Aber da dieses Buch uns in späterem Zusammenhange noch besonders wichtig werden wird, so verschiebe ich seine Behandlung dorthin, um sie nicht auseinander zu reißen.

II. DIE VERKÜNDIGUNG JESU VOM REICHE GOTTES

4. GRUNDZÜGE DER REICHS-PREDIGT JESU

1. Man stelle sich vor, es käme heute jemand und erregte die Welt mit Worten wie: ‚Ihr Leute, das Himmelreich kommt. Es steht vor der Tür. Jeden Augenblick kann es hereinbrechen!' Vielleicht würden wir ihn für einen Narren halten (das ist seinem ersten Verkündiger auch widerfahren), aber wir würden verstehen, was er meint. Wir würden bei unserm Verstehen dann nicht gefördert werden durch eine ‚Begriffs-analyse' von ‚Reich'. Wir würden nicht überlegen: ‚Reich' bedeutet einen mehr oder minder staatlichen ‚Organismus', eine nach Gesetzen einer polis oder civitas geordnete Gemeinschaft. Am allerwenigsten würden wir meinen, der betreffende verstehe darunter – etwa im Sinne Ritschl's – eine Gemeinde, die, unter der Idee des Königtumes Gottes verbunden, in sittlicher Berufs-erfüllung ihrer Glieder und in gegenseitiger Liebe ihrer Mitglieder sich entfalte. Ebensowenig würde es uns helfen, uns darauf zu besinnen, daß Reich ursprünglich ‚Herrschaft' bedeutet habe. Sondern wir würden ein längst vertrautes Wort hören, das eine Reihe von Assoziationen in uns weckt.

So aber war es längst auch schon zu Zeiten Jesu. Was alles ‚kam', wenn das Himmelreich kam, das wußte man. Daß es kam, vielleicht morgen schon kam, ja, daß es ‚gekommen war', und daß deswegen drängendste Ursach vorlag sich zu besinnen, wie man hineingerettet werde, das war zunächst das erregend Neue. Über den Inhalt spekuliert Jesus nicht und lehrt nichts Besonderes und Eigenes darüber, schon weil er selber nicht ‚Apokalyptiker' ist und keine Apokalypsen, keine Enthüllungen über transcendente Überwelt-dinge bringt. So völlig seine Predigt auf der spät-jüdischen Eschatologie, hervorgetragen von der apokalyptischen Welle, ruht, so wenig liegt seine Predigt in der Linie einer Fortsetzung apokalyptischer Fan-

tastik.[1] Wohl aber ist er ‚konsequenter Eschatologe', und darum schließt seine Predigt vom Reich notwendig die folgenden Grundmomente ein:

a) Zunäscht einen Kontrast zum Hiesigen und Jetzigen, den man allerdings mehr fühlen muß, als daß man ihn durch einzelne Termini belegen kann. Übernatürlich, überweltlich ist für diesen Kontrast des Kommenden gegen das Jetzige noch zu schwach. Wir brauchen diese Vokabeln, um das völlige mirum, das ‚ganz Andere, des Erwarteten anzudeuten. Zwar die Bilder, die auch Jesus für das Künftige gebraucht, die naiven Voraussetzungen, die er hinsichtlich desselben macht, selbst die Hinweisung, daß wir sein werden ‚wie die Engel' oder daß Himmel und Erde vergehen werden' drücken dieses nicht aus. Erst spätere Worte wie 1. Joh. 3,2:

es ist noch nicht erschienen was wir sein werden,

---

[1] Hierüber habe ich in meinem längst verschollenen Schriftchen ‚Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung' (als Manuskript gedruckt, Göttingen, 1901, S. 43; 3. Aufl., Göttingen, 1902, S. 49) gesagt:

> ‚Vergleicht man Jesu Predigt mit der uns noch erhaltenen Fantastik und der eschatologischen Spekulation seiner Zeit, so sieht man, wie weit er von ihr absteht. Im Vergleich mit jener sind alle eschatologischen Anschauungen erstaunlich dürftig, keusch und schlicht. Ganze Bücher wußte man damals zu fantasieren über die End-zeit. Mühsam sucht man bei Jesu wenige Züge zusammen. Auch diese stimmen kaum unter einander. So denkt er an einer Stelle an ein Essen und Trinken auch im Reiche Gottes, also an ein Fortbestehen irdischer Zustände, an anderer Stelle schließt er eben diese aus: ‚Sie werden sein wie die Engel des Himmels'. Er rechnet nicht über Wann und Wie des Hereinbruches, wie sonst gerechnet wurde. Er weiß nicht Zeit noch Stunde, da das Reich erscheinen soll. Er sagt so gut wie nichts über Inhalt und Zustände des neuen Reichs. Das alles interessiert ihn garnicht selbständig.'

Diese Worte gelten mir auch heute noch. Gleichzeitig aber muß ich hinzufügen, daß ich den großen geistigen Gehalt der spät-jüdischen Apokalyptik damals noch sehr unterschätzt habe und daß mir die Eschatologie – im Unterschiede von Apokalyptik – in ihrer zentralen Bedeutung für Christi Botschaft und den Sinn seiner Gestalt sowie in ihrer wesensmäßigen Verknüpftheit mit dem Grundmomente biblischer Religion, nämlich mit ‚dem Heiligen' noch nicht deutlich war. Dies trat erst ein, als ich begann die Idee des ‚Heiligen' selber mir deutlicher zu explizieren.

und 1. Kor. 2, 9:

> was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben,

brauchen die adäquateren Worte für das Eschaton. Sie deuten – notwendig durch reine Negationen und Kontraste – auf ein Sein und einen Seins-zustand und -inhalt, der alles menschlich Denkbare und damit alles weltliche Sein und allen weltlichen Zustand ausschaltet und übersteigt als ein ganz anderer Zustand. Sie sind als Seins-bestimmtheiten die Entsprechung zu den Wertbestimmtheiten ‚Gerechtfertigt werden', ‚Geheiligt werden', und beides ist zusammengefaßt in den Symbolen ‚Wiedergeboren werden, Erneuert werden, pneumatisches Sein, Sein der Auferstehung'. Die innere Logik, die jene Seins-Momente mit diesen Wertmomenten verbindet, ist die, daß Heiligkeit und Gerechtigkeit in hiesigem irdischem fleischlichem weltlichem Sein und in weltlicher Seins- und Zustands-form nicht möglich ist, sondern die ‚Wunderbarmachung', die ‚Verwandlung', die ‚Verklärung' als ontologische Voraussetzung ihrer Möglichkeit erfordert. Und nur diese Logik aus der Idee der Heiligkeit selber heraus trägt in Wahrheit echt religiöse Eschatologie und eschatologische Metafysik. Die Idee aber eines solchen Eschaton, das heißt die Idee daß Gerechtigkeit als Geheiligt-sein und daß Seligkeit nicht möglich sind bei weltlicher Seins-weise, sondern nur in der ganz anderen Seins-weise, die Gott geben wird, daß sie nicht sein können ‚in diesem Äon' sondern nur in einem ‚neuen Äon', daß sie nicht sein können in der ‚Welt' sondern nur ‚im Himmel' und in einem ‚Himmelreich' – diese Idee ist die geheime Triebfeder in der Bildung ‚eschatologischer' Vorstellungen im Unterschiede von bloß ‚messianischen'. Unterirdisch gleichsam wühlt und treibt sie und wirft das Erdreich auf. Sie regt sich schon leise, sobald die Vorstellungen vom herzustellenden Davidischen Reiche, das zugleich ein Reich der Gerechtigkeit und des Gehorsams gegen Jahveh's Willen sein soll, anfangen fantastische Wunderzüge anzunehmen. Sie regt sich in der Entfernung des ‚Reiches Gottes' von dieser Weltsfäre in den Himmel. Sie regt sich in den Ideen eines neuen Himmels und einer neuen

Erde, in den Vorstellungen daß wir sein werden wie die Engel, daß am Ende aller anderen End-vorgänge der ewige Himmel und die ewige Erde geschaffen werden (Henoch 91, 16ff.; Apc Bar syr. 32, 6; 4. Esra 7, 75), in den Worten Jesu daß Himmel und Erde vergehen werden, in der Vorstellung eines Lebens ‚in der Auferstehung', die nicht eine bloße Belebung von Leichnamen sondern eine ‚Erhöhung' ist zu geistig-überweltlichem Sein. Sie spricht sich am reinsten aus in jenen Kontrast-begriffen, die wir aus Paulus oben angeführt haben. Sie spricht sich hier notwendig rein viā negationis et remotionis aus, da ihr positiver Gehalt nicht aussprechlich ist, sondern für Wesen, die selber noch in und von der Welt sind, nur in unaussprechlichen Gefühlen gegeben sein kann. Sie ist nicht aus den mythischen Vorformen ihres reineren Ausspruches geboren oder aus ihnen ‚heterogonisch entwickelt', sondern sie hat jene hervorgebracht und ihren Aufstieg geleitet. Sie hüllt sich bei Jesu in die schlichtesten Hüllen apokalyptischer Vorstellungen wie die vom großen messianischen Mahle, vom Sein wie Engel, vom Thronen auf Stühlen und Richten über Israel. Aber daß mit dem Kommen des Reiches nicht eine bloße Korrektur an bisherigem Sein sondern der Abschluß alles Bisherigen und Jetzigen gemeint sei, daß das Reich als Schatz und als kostbare Perle, daß das ‚Schauen Gottes', das er denen verheißt, die reinen Herzens sind, ‚ganz andere' Güter sind als Welt-dinge und -güter, daß sie eben Güter eines ‚Himmelreiches' sind, das hat wohl noch ein jeder begriffen, der sie aus der einigen leitenden Idee alles Biblischen heraus begriffen hat, aus der Idee des Heiligen. Heilig ist der schlechthin überweltliche Wert, und dieser fordert zu seiner Verwirklichung überweltliches Sein. Heilig kann man nur sein ‚im Himmel'.

b) Darum aber ist die Predigt vom Reiche zugleich und notwendig ‚konsequent eschatologisch', und das heißt selbstverständlich: sie schließt streng den zeitlichen Gegensatz von Jetzt und Dereinst in sich. Man liebt es heute in ‚Eschatologie' sich nicht genug tun zu können. Zugleich verbindet man diesen Eifer dann mit der im Tone der Selbstverständlichkeit vorgetragenen Behauptung, diese sei ‚nichts chronologisches', sondern sie bedeute ‚das

in die Situation der Entscheidung stellen'. Damit maskiert man den Umstand daß man mit echter alter eschatologischer Fühlungsweise im Grunde nicht mehr in Verbindung ist, sondern versucht durch Allegorisierung einen Schein davon zu retten. Man fügt etwa hinzu, daß ‚Gott auf uns zu komme und daß der Mensch Zukunft habe', und bemerkt nicht, daß, wenn diese vagen Worte überhaupt einen Sinn haben sollen, sie eben auch in letzter Verdünnung ‚chronologisch' sind. Man verbindet diese Modernismen noch mit Anleihen aus einer modischen ‚Existenz'-filosofie und trägt damit Gesichtspunkte und Denkweisen in die jesuanische Predigt ein, von der diese nichts wußte und die sie verfälschen. Denn nicht meine Existenz stellt Christi Bußruf in Frage sondern meine Gerechtigkeit vor Gott, und nicht Sicherung meiner Existenz stellt seine Botschaft in Aussicht sondern das ‚Heil'. Die Frage nach dem Heil aber auf ‚Existenz-fragen' zu reduzieren oder sie überhaupt nur mit ihnen in die Reihe zu bringen ist wohl die fatalste Verfilosofierung und Profanisierung, die original religiösen Konzeptionen widerfahren kann. Allerdings muß ich ‚existieren', wenn ich Heil und Gerechtigkeit im Gottesreiche erlangen will. Aber ‚existieren' tue ich auch, wenn ich ‚in die Hölle komme', und ‚sorge' ich um mein ‚Existieren', so bin ich hier vielleicht am allersichersten. Ich muß existieren, wenn ich nach Erfüllung einer großen Aufgabe oder eines hohen Wunsches trachte; beides kann unter Umständen grade die Darangabe meiner Existenz zur Folge haben. Nicht Existenz-interessen leiten mich dabei sondern Wert- und Sach-interessen, die als solche etwas ganz anderes sind als jene. Selig sind, nicht die da hungert und dürstet nach Existenz, sondern nach der Gerechtigkeit, ‚ob auch Leib und Seele dabei verschmachte'.

2. Das Eschaton ‚kommt'. Es kommt, nach der ursprünglichen Vorstellung als generell über die letzte Generation hereinbrechendes. Zugleich setzt, in unbesorgter Inkonsequenz, auch in Christi Predigt schon der Gedanke eines individuellen Eintretens des Eschaton nach dem Tode des Einzelnen ein: schon nach dem Tode fährt Lazarus in Abrahams Schooß und der reiche Mann in die Hölle. Aber in beiden Fällen ist sein Kommen Wechsel des Zu-

standes und Eintritt eines real und im Nachher Kommenden. Weil es kommt, und in jedem Zeitpunkte kommen kann, so rüttelt es auf. Es beansprucht nicht ‚Entscheidung' – das tut der kategorische Imperativ auch – sondern es ruft zur ‚Buße', es ruft auf, einen Weg zu verlassen, der an ihm selber vorbeigehen würde. Es ist nicht Allegorie für einen ‚radikalen Anspruch', sondern es ist das reale Ziel, zu dem der Mensch kommen und das zu ihm kommen soll. Auch ist sein ‚Kommen' nicht die bloße Emphase der Gottesforderung selber, und diese selber ist an sich überhaupt nichts ‚eschatologisches'. Denn sie besteht immer und gleich und hat den Grund ihrer Giltigkeit und ihres Anspruches nicht im Kommen des Reiches sondern in sich selber, nämlich in Gottes Heiligkeit. Das Gebot, Gott zu lieben über alle Dinge und den Nächsten wie sich selbst, gilt nicht, weil ‚das Reich kommt', sondern stellt den Menschen durch sich selbst ‚in die Situation' der Bußbedürftigkeit und kann in seiner Emphase durch die eschatologische Situation nicht einmal gesteigert werden. Denn, da es an sich selber heiliges Gottesgebot ist, so ist es absolut, Absolutes aber läßt keine Steigerung zu. Das Kommen des Reiches ist nicht und stellt nicht ‚den Anspruch', denn dieser war gestellt mit dem alten Urworte, unter dem jede biblische Aussage steht, 3. Mos. 19, 2:

Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig,

das in seinem Anspruch-charakter durch keine Eschatologie ergänzt werden kann. Sondern das Kommen des Reiches rüttelt auf. Es reißt den Schläfer aus dem Schlafe, daß er ‚wache'. Es reißt den Sichern aus seiner Sicherheit. Es zeigt dem Blinden den Abgrund, vor dem er steht und in dem er nicht seine ‚Existenz', wohl aber sein Heil verlieren wird. Und alles dieses nicht allegorisch, sondern weil Heil oder Unheil wirklich ‚kommt', wirklichen zeitlich realen Advent und parousia haben wird, und weil der Mensch wirklich und in wirklichem Dereinst Heil oder Unheil haben wird.

So schließt ‚konsequente' oder, sagen wir besser, echte Eschatologie zweierlei ein: die Idee der ‚Wunderbarmachung', das heißt des ‚Himmelreiches' als neue und andere Sfäre und Daseins-form geheiligten und darum notwendig nicht mehr weltlichen Daseins

im Gegensatze des Dortigen zum Hiesigen, und die Idee realen ‚Kommens' desselben im Gegensatze des Einstigen zum Jetzigen. Ohne diese Momente ist die Rede von Eschatologie ein vergeblicher Versuch, altes religiöses Vorstellungs- und Erfahrungs-gut notdürftig modernistischem Standpunkte zu adaptieren. Mit beiden Momenten aber ist das ‚Kommen des Reiches' aufrüttelnd erschütternd erweckend, sowohl um den (einigen immer gleichen, allein durch sich selber giltigen, aus keiner Eschatologie als ‚Konsequenz' ableitbaren) Heiligkeits-anspruch Gottes als Bußruf zu vernehmen als auch des transcendenten und künftigen Heils-gutes zu achten und darnach zu trachten.

3. Da der Ausdruck Reich Gottes nicht sowohl einen streng einheitlichen Begriff sondern einen Komplex von Assoziationen deckt, so hat man nicht zu fragen: Wie ist Reich Gottes zu definieren, sondern: Woran alles ist gedacht bei diesem Worte. Gedacht ist natürlich immer daran daß einmal die Zeit kommen wird, da Gott wirklich König sein wird und sein König-sein offenbar und völlig durchgeführt sein wird. Gleichwohl wäre es zu eng, aus Besorgnis davor daß das Wort Reich zu modern die Vorstellung von einem organisierten Gemeinwesen, einer polis oder einem politeuma, oder gar die Idee einer durch menschliches Handeln hervorzubringenden Gemeinschaft erwecken könnte, das Wort basileia statt mit Reich mit Königs-herrschaft zu übersetzen.

a) Eher müßte man sagen: Königsherrschafts-bereich. Denn wenn auch ganz undefiniert, so steht doch eben die Idee eines viele und vieles umfassenden, in sich fassenden und enthaltenden göttlichen Bereiches, einer Sfäre, stark im Vordergrunde, und zwar einer Sfäre, die zunächst im Himmel ist. Ferner, wenn es heißt, daß das Reich ‚kommt', so ist zugleich immer die leise Assoziation dabei, daß es von oben herab-kommt. Man würde vielleicht etwas zu weit gehen, wenn man direkt sagen würde: ‚eine neue Welt, die von oben herabkommt', aber zweifellos liegt die Idee auf dieser Linie.

Weil es ein solcher Bereich ist, darum kann man in das Reich ‚hineinkommen', was bei einer basileia, die nichts anderes wäre als

die Funktion oder die Würde oder der Herrschafts-anspruch des göttlichen Königs, keinen Sinn haben würde. Man kann es aufschließen und zuschließen wie eine Burg, die Tore hat. Man kann Menschen hindern in seine Tore einzugehen. Man kann in ihm sein. Man kann in ihm mit Abraham Isaak und Jakob zu Tische liegen. Es gleicht einem Netze, das vielerlei Arten Fische umfangen umfassen zusammenbringen kann. Es gleicht einem Baume, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels nisten können. Es kann klein beginnen und größer werden und sich ausdehnen, das heißt eben seinen Umfang, seine Sfäre wachsend erweitern. Es steht entgegen dem Reich und dem Hause Satans, gleicht also wie dieses einem Reich und einem Hause. Man kann es ‚erben', wie man ‚das Land' erben kann, es hat selber Analogie zum ‚gelobten Lande', ja, ist seine Transcendentalisierung.

b) In diesen Bereich hinein gehört als sein Zubehör das Zubehör der Himmels-welt, (eben weil er eigentlich die Himmelswelt selber ist): der himmlische Menschensohn, sein Thron und der heilige Geist, die Gottesengel, die zu Gott erhöhten Gestalten der Vorzeit, Abraham und der Schoß Abrahams und engelartiges Dasein, das himmlische Festmahl und die ‚Kinder des Reiches', das heißt seine Leute und Einwohner. In ihm giebt es Rangstufen und Unterschiede, es giebt ‚Kleine' und ‚Große' im Himmelreich. In ihm ist Gott und sein Thron. In ihm schaut man Gott. Und all das kommt und kommt herab, wenn und weil das Reich kommt.

c) Verbunden mit der Idee eines hereinbrechenden himmlischen Herrschafts-bereiches ist dann die Idee einer dynamis, das heißt einer übernatürlichen, von oben stammenden wunderhaften zwingenden und wirkenden Macht. Wir haben oben gesehen, wie der Idee des Königtumes und der Königs-herrschaft sich notwendig die Idee herrschender siegender unterwerfender zwingender Wundermacht-gewalt assoziiert. Sie tritt auf das entschiedenste hervor in Jesu Idee von der basileia und in seinem eigenen Wirken, nämlich in seinem charismatischen Wirken. (Wollen wir sie an die Idee des wunderhaften ‚Bereiches' anschließen, so müßten wir diesen einem ‚Kraft-felde' vergleichen, das sich ausdehnt und umfaßt, in-

dem es durch Kräfte wirkt und umfängt.) Dem Herrschaftsgebiete, dem Reiche und Hause Satans steht die basileia nicht nur gegenüber als ein neuer und anderer Bereich, der an die Stelle des satanischen Bereiches tritt, sondern auch als eine zwingende Gewalt, durch die der Stärkere den Starken zwingt. Sie ist dynamis, und aufs engste gehören darum die dynameis, die exousiai, die Machtwirkungen Christi zusammen mit seiner Botschaft vom ‚Reich': sein Heilen und besonders sein Exorcismus, wie er selber ausdrücklich andeutet, wenn er darin das Kommen des Reiches oder das Wirken des ‚heiligen Geistes' sieht, aber seine Botschaft nicht minder, denn sie ist selber exousia, und seine eigene Gestalt selber, denn sie ist die des latenten ‚Menschensohnes', das heißt sie ist selber ein Stück des im Hereinbruch befindlichen ‚Reiches'. All dies gehört eng zusammen, trägt und fordert sich gegenseitig.

d) Von der anderen Seite her deckt dann das Wort Reich die Idee des neuen Ideales für das Sein und Verhalten der Menschen, das Ideal der ‚Gerechtigkeit, die besser ist denn die der Farisäer'. Die Predigt vom Reiche ist zugleich die Verkündigung vom neuen Gehorsam gegen Gott und seinen Willen, vom Vollkommen-sein, wie euer Vater vollkommen ist. Das ‚Reich' und ‚seine Gerechtigkeit' sind auf dieser Linie fast Synonyme. Solche Reichs-predigt appelliert dann nicht an ein jeweiliges ‚Sich-Entscheiden in der Situation' sondern an prinzipielle radikale Umkehr in der Buße. Sie dringt auf Entschließung, die in den Grund der Seele, ins Gesinnt-sein selber geht, also in unsere tiefste Innerlichkeit. Sie stellt damit zugleich ein Ziel radikaler ‚Sinnesänderung' auf, das als solches jenseits alles Willensvermögens ist. Sie verkündet deswegen auch, daß ‚das Reich' nicht in Menschen-kräften steht, sondern ‚von selber' wachsen muß, oder daß es unvermutet ‚gefunden wird' wie ein Schatz im Acker, und sie vollendet sich in der Aussage: wer das Reich nicht annimmt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen. Kinder ‚entscheiden' sich nicht und ermühen sich nichts, sie ‚nehmen an' naiv unreflektiert absichtslos, und, wie R. Bultmann treffend sagt, sie ‚lassen sich schenken'.[1]

e) Weil zu Reich die Assoziation des Ganz-andern, Überwelt-

[1] R. Bultmann: ‚Jesus' in der Sammlung ‚Die Unsterblichen' Bd. 1, ohne Jahr, S. 189.

lichen gehört, darum gehört zu ihm nicht die modernistische Idee einer ‚Krisis' – von Krisen wußte Jesus nichts – sondern die Idee des übernatürlichen Abbruches alles Weltlaufes. Er ist begleitet vom Gericht, und zur Reichspredigt gehört die Predigt vom Gerichte, verschärft durch die gefühlte unmittelbare Nähe des Gerichtes. Aber das Reich ist nicht das Gericht sondern ‚der Trost Israels', die selige End- und Vollendungs-zeit, auf die die ‚Stillen im Lande' gewartet hatten. Zu der Idee des absoluten Ideals in neuer Gerechtigkeit tritt so unter das Wort ‚Reich' und ‚Kommen des Reiches' die Idee eines absoluten Heils-gutes, indefinibel und indefiniert wie alle ‚Heils-güter'. Sein höchster Inhalt ist, daß wer reinen Herzens ist, Gott schauen wird, und auch, was das bedeute, wird nicht gesagt. Genug daß es der einige Schatz und die kostbare Perle ist. Wer – ohne Wissen und Wollen, ohne und wider Vermuten – darauf stößt, wem es aufgeht in der Verkündigung vom Reich und wer es hindurch fühlen kann durch seine mythischen Bilder, seine schwimmenden Konturen und seine verschiedenen Assoziationen, der bedarf dann keines ‚Anspruches' mehr. Für ihn ist es das chschathra varya, das erwünschte begehrte gesuchte Reich, das nicht durch Ansprüche sondern durch seine Begehrens-wertheit Wille und Streben in Gang setzt. Er verkauft alles, was er hat, und kauft das Eine, aus eigenem Triebe. –

Göttliche Würde und Glorie, Herren-anspruch und Forderung der Geltung des Willens des Herrn, Herrschafts-bereich und himmlischer Bereich, Himmelswelt kommend in die Welt, Wunder-macht und Teufels-zwang, Heilen und Wunder-tun, charismatisches Predigen und Suchen der Verlorenen, Sendungs-bewußtsein als des verkappten Menschensohnes, Gottesgericht und strengster Bußruf, neue Gerechtigkeit mit stärkster Willens-spannung und gleichwohl Preis des Kindes-verhaltens, das kein Wille machen und kein Mensch sich geben kann, transcendentes Heils-gut, das den Willen nicht dräuend drängt, sondern lockend zieht, rein Einstiges und Künftiges und grade als solches im unmittelbaren Einbruch, ja im Schonanbruch, geheimnisvoll unmerklich aber ‚seligen' Augen sichtbar,

wirkende und um sich greifende Gewalt – das alles ist gemeint und mitgemeint, wenn Reich Gottes gepredigt wird.

4. Dieser ganze Vorstellungs-komplex ist gewiß nicht identisch mit der völkischen Eschatologie und dem Davidischen Messianismus von Alt-israel und seinen Profeten und ist auch nicht seine logische aus sich erfolgte Weiter-entwicklung, aber jener abrogiert auch nicht einfach diesen, sondern er absorbiert ihn. Auf naive und nicht definierte Weise mischen sich die Ideen eines wesentlich transcendent gedachten Himmelreiches, das als solches schon seit langem viel mehr sich auf den Gegensatz der ‚Gerechten' gegen die ‚Sünder' als auf den von Israel und Nicht-israel bezieht, mit den Zügen der irdischen Erneuerung Israels. (Das heißt dann zugleich: der transcendente ‚Menschensohn' des Himmelreiches wird auch der ‚basileus tōn Ioudaiōn' sein.) Damit ergab sich, daß solche Predigt einerseits aufgenommen ward von den Kreisen, die von der apokalyptischen Richtung bestimmt waren und speziell von solchen, die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit und nach dem ‚Schauen Gottes', und daß sie andererseits auch erregend und aufregend wirken mußte auf solche, die wesentlich warteten auf den Niederbruch der widergöttlichen Weltmacht Roms und auf die Herstellung des ‚Reiches Davids'.

Und das heißt weiter, daß, wenn einer kam, der die Massen erregte mit der Botschaft: ‚Das Reich ist gekommen' (worunter auch er verstehen mußte, daß damit das Ende aller Weltreiche und auch des römischen Reiches gekommen sei), ja, der wissen ließ, daß die dynameis des Reiches in seinem eigenen Wirken bereits im Hereinbruche seien, und der endlich auf richterliche Anfrage hin bekannte, daß er selber der Prätendent dieses Reiches sei – daß ein solcher von der römischen Obrigkeit ans Kreuz geschlagen werden mußte. Und umgekehrt heißt es, daß, wenn er ans Kreuz geschlagen wurde, er wirklich ein solcher Prätendent gewesen ist und nicht erst durch die Gemeinde-theologie dazu gemacht wurde. Denn einen Wanderrabbi, der mit bloßen Ansprüchen zur ‚Entscheidung in der Situation' kam, jagt ein Pilatus vielleicht als Narren in seine galiläischen Berge zurück, aber er schlägt ihn nicht ans Kreuz.

5. ZUM ESCHATOLOGISCHEN TYPUS UND SEINER WESENSMÄSSIGEN IRRATIONALITÄT

Johannes Weiß und Albert Schweitzer haben uns gelehrt den streng eschatologischen Charakter von Gestalt und Botschaft Christi zu erkennen. Schweitzer redet mit Vorliebe von ‚konsequenter Eschatologie'. Zugleich redet er aber von der ‚wunderbaren Ethik' Jesu. Er bemerkt – wie mir scheint – dabei nicht, daß in der Verbindung dieser beiden Ausdrücke selber eine Inkonsequenz liegen würde, wenn man nicht auf die eigentümliche Irrationalität achtet, die im echten eschatologischen Typus liegt. Denn ohne diese würde eine ‚Ethik', grade wenn sie wunderbar ist, selbst als ‚Interimsethik', von einer bloßen Lehre, daß das Ende komme, aus selber inkonsequent sein.

1. Jesus verkündet: Die Zeit ist erfüllt. Das Ende ist da. Das Reich ist herbeigekommen. Es ist ganz nahe. So nahe, daß man versucht ist zu übersetzen: es ist da. Wenigstens verspürt man bereits den Luftdruck des Hereinbrechen-wollenden in geheimnisvoller dynamis. Es wirkt aus seiner Künftigkeit schon herein. Es ist in spürbarer Nähe.

Mit dieser Grund-überzeugung oder richtiger mit diesem ganz realen spürenden Gefühle nächster Nähe scheinen nun andere Aussprüche Jesu, ja scheint sein ganzes Verhalten in einem seltsamen Kontraste zu stehen. Er wirkt über zwei Jahre lang, an sich schon ein beträchtlicher Zeitlauf, der sich offenbar eindrängt zwischen das Künftige und das unmittelbare Jetzt. Er redet in den stärksten Ausdrücken vom unmittelbaren Nahe- ja vom Schon-gekommen-sein, und doch spricht er, wie die alten Profeten (deren Typus sich hierin wiederholt) Weißagungen aus, die notwendig in einen gewissen Zeit-abstand weisen. Der Menschensohn wird kommen, wird erscheinen. Wann? Nun gewiß bald, sehr bald. Immerhin, über das Wann weiß selbst der Sohn nichts, nur der Vater weiß es. Vielleicht ‚verzieht er' noch. Jedenfalls, ein unmittelbares Jetzt oder morgen ist auch die Stunde des Menschensohnes nicht.

Folgende Einzelmomente kommen hier in Betracht:

Gemäß dem apokalyptischen Dogma rechnet auch Jesus mit den messianischen Wehen, die der End-katastrofe voran gehen sollen, den gewaltigen Erschütterungen in der Menschen- und Völker-welt, mit den peirasmoi den Leiden den Bedrängungen und Versuchungen für die Gläubigen, also mit unbestimmbar langer Zeit. Er weißagt: dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis es alles geschehe, rechnet also mit einem nicht unbeträchtlichen Zeitabstande. Im Angesichte des Tempels weißagt er, Lk 21, 6 (Mc 13, 2):

Es kommen Tage, in welchen da nicht ein Stein auf dem andern gelassen wird,

rechnet also mit Kriegen der römischen Weltmacht, mit Zuspitzung der politischen Lage seines Volkes, mit Abläufen längerer Zeit. Er weißagt seinen Tod und damit eine längere Zeit, wo die Seinen, allein gelassen, in den kommenden Trübsalen sich zu bewähren haben. Er sagt Mc 9, 1:

Es sind etliche unter denen, die hier stehen, die den Tod nicht kosten werden, bis sie das Reich Gottes mit Macht kommen sehen,

er weißagt speziell dem Petrus – wie mir Harnack dargetan zu haben scheint[1] –, daß er noch lebend das Reich Gottes kommen sehen wird. Er blickt in solchen Momenten also in eine weitere Ferne der Zeit hinaus. Vor allem aber, er bringt eine Verkündigung vom Willen Gottes und seiner Erfüllung, die durch ihren Inhalt zwar keineswegs neutral ist gegen den eschatologischen Gedanken selber, wohl aber neutral ist gegen das Früher oder Später des Kommens des Gottesreiches. Dieses müssen wir uns klarer machen.

Was würde sich ergeben als reine und einzig mögliche Konsequenz aus dem bloßen Gedanken selber: das Ende ist da? Offenbar nur dieses eine: also eile dich; tue Buße, damit du dem Gericht entgehst. Das hier Erforderte könnte nur sein ein eilends noch herbeigeführter Reueakt, eine Bitte um Vergebung, etwa noch eine schnelle gründliche Ergebung in die Barmherzigkeit des Richters. Was darüber hinausginge, das wäre ‚inkonsequente' Eschatologie.

[1] A. von Harnack: ‚Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche, Matth. 16, 17ff.' in den Sitzungsberichten der Preuß. Akademie d. Wiss. zu Berlin, 1918, S. 637 ff., insbes. S. 639 f.

Besonders inkonsequente Eschatologie wäre die Entfaltung einer ‚wundervollen Ethik', denn bei der ‚konsequenten Eschatologie' wäre hierfür ja einfach – keine Zeit! Ob wir das, was Christus als das Ideal des Verhaltens gegen Gott und Mensch aufstellt, eine ‚Ethik Jesu' nennen können, wäre vielleicht noch erst zu prüfen. Jedenfalls entfaltet sich aber bei ihm reich und mit mannigfaltigen Beispielen aus Zeit und Leben und Lebens-lagen seine Predigt von der ‚Gerechtigkeit, die besser ist denn die der Farisäer', und sie setzt Leben und Zeit und Dauer voraus. Sie bezieht sich nicht auf die Situation eines ‚letzten Stündleins', in dem vor dem hereinbrechenden Ende nur eben noch Zeit ist für rasche Bekehrung, sondern auf dauernde Verhältnisse und Verhaltungen. Sie fordert die liebende Vergebung, die sich wieder und wieder wiederholt, die Liebe gegen den Nächsten als gesinnungsmäßiges Dauer-verhalten, das Mannigfaltigkeit dauernder und wechselnder Lebens-lagen voraussetzt, die dienende Demut, die nicht in einer flüchtigen Endstunde erledigt werden kann, die Wachsamkeit gegen die Versuchung durch ‚Auge' oder ‚Hand', die vertrauende Zuversicht gegen den himmlischen Vater und das Fahren-lassen der Sorge, die Gleichgiltigkeit gegen die Schätze dieser Welt, die Kindes-gesinnung und den treuen Dienst im Weinberge Gottes. In alle dem lebt gewiß die Dynamik stärkster eschatologischer Spannung, und alles das ist wahrlich nicht neutral gegen das Eschaton selbst, aber all dieses wäre sinnlos, wenn Christi Eschatologie ‚konsequent' wäre in dem Sinne, daß alle seine Worte oder Handlungen nur ableitbar wären aus der Idee der unmittelbaren Nähe des Eschaton selbst.

Am klarsten spricht sich dies aus in einem Worte Jesu, das zu seinen echtesten gehört und zu seinen kühnsten. Die Verse in Ev Joh 2, 19 geben von seiner Echtheit noch ein fast unfreiwilliges, nur durch Allegorese zugelassenes Zeugnis. Es war so kühn, daß die alsbald nach seinem Tode einsetzende r ü c k l ä u f i g e Ideenbewegung seines Kreises es nicht mehr ertrug. Es lautete:

> ich will diesen Tempel, mit Händen gemacht, abbrechen und in drei Tagen einen anderen aufbauen, der nicht mit Händen gemacht ist. Mc 14, 58.

Das Wort blickt hin auf eine Zeit, wo aus der Wirkung Christi ein Tempel, nicht mit Händen gemacht, das ist, ein Dienst Gottes im Gegensatze zu dem, den Israel kennt und den das ‚Gesetz' geheiligt hat, erstehen soll – fast muß man sagen: eine neue Religion an Stelle der alten. Dieser Gegensatz ist nicht der Gegensatz von Gottes Reich gegen diese Welt-zeit, und dieses Wort redet nicht vom Hereinbruch des Eschaton. Vielmehr, der Gedanke an dieses tritt hier zurück, und grade etwas in der Welt-zeit selber sich dem Früheren Entgegensetzendes, es Ablösendes und Überbietendes ist hier gemeint. Und zwar ein Etwas, das im Gegensatze zu dem Abgelösten Vorläufigen und Vergehenden Zukunft Bestand und Dauer haben wird.

2. So finden wir eine eigentümliche Doppel-haltung vor, die uns ‚paradox' erscheinen muß: einerseits das lebendigste Gefühl für unmittelbaren Hereinbruch des Überweltlich-künftigen, andererseits eine dadurch in ihrer Zeit- Welt- und Lebens-beziehung durchaus ungestörte Verkündigung, die mit Dauer, Fortgang in der Zeit und Zeit- und Welt-gegebenheiten rechnet und darauf sich bezieht. Dies ist es, was wir die Irrationalität echt und typisch eschatologischer Haltung nennen. Daß diese Irrationalität zum Wesen einer besonderen Haltung gehört, daß sie typisch ist, beweist der Umstand, daß sie nicht eine Zufälligkeit ist, die sich nur bei Jesu findet, sondern daß sie sich ‚typisch' wiederholt und mit gleichen Merkmalen zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten aufbrechen kann.

Wir finden denselben ‚Typus' schon bei Zarathustra. Auch seine Predigt war streng eschatologisch, und zwar nicht nur in dem Sinne, daß er überhaupt ein Eschaton, auf das hin der Mensch sein Verhalten einzustellen hat, glaubte, sondern grade auch in dem Sinne der unmittelbaren Nähe und des Hereinbrechen-wollens des Eschaton. Und gleichwohl ist Zarathustra zugleich der tätige wirkende Reformator, der gestaltend eingreifen will in das Leben der iranischen Stämme. Auch er will erbauen und wirken, was bleiben und so bleiben und so fortgehen soll. Er baut indertat eine in ihrer Weise ‚wundervolle' Ethik auf, die den Keim einer eigenen

Kultur-gestaltung in sich trug, und nicht nur für Einzelne sondern für Geschlechter und Völker und Zeiten.

Ebenso ist es mit Muhammed. Er war ausgesprochen ein Profet des unmittelbar dräuenden Tages Allah's, mit schärfstem ‚Anspruch und Entscheidung' (auf niemanden passen diese Termini besser als auf ihn). Aber die Nähe des Tages Allah's hindert ihn nicht, unbekümmert um das Wann des Eschatons als Religionsstifter, als Einiger Arabiens, als Organisator und Gestalter Zeit und Weltlauf zu nehmen wie jeder und ein Werk zu unternehmen, das Sinn nur hat bei zeitlicher Dauer.

Diese Irrationalität wiederholt sich überall da, wo echt eschatologisches Gefühl lebendig ist. Sie ist nicht minder charakteristisch für Franziskus und für Luther. Sie wird rationalistisch fortgedeutet, wo man ihr die eine Hälfte ihrer Antinomie abnimmt, indem man erklärt, das Eschaton sei nichts Chronologisches. Sie wird in ihrer Irrationalität verdunkelt, wenn man von konsequenter Eschatologie redet und dennoch dieser eine ‚wundervolle Ethik' anhängt, ohne zugleich die innere Spannung zwischen beiden Momenten zu bemerken. Sie ist für die natürliche ratio selbstverständlich eine ‚Inkonsequenz'. Für das religiöse Gefühl aber hat sie grade eine innere Logik notwendigen Bei-einanders, und ihm ist erst das ‚konsequente Eschatologie', was beide Momente unauflöslich verbunden in sich trägt.

III. DAS ORIGINALE IN JESU VERKÜNDIGUNG VOM REICH, ERMESSEN AN DER BOTSCHAFT UND GESTALT DES TÄUFERS

6. THESEN

1. Um eine geschichtliche Erscheinung richtig zu würdigen, muß man versuchen, sie in ihren geschichtlichen Zusammenhängen zu sehen. Ist oder bringt sie ein Neues, so wird noch wichtiger, sie in ihren besonderen Kontrasten zu ihren Vorgängern zu sehen. Die hierfür wichtigsten Vorgänger sind dann diejenigen, mit denen die betreffende Erscheinung selber zunächst in den nächsten Zusammenhängen gestanden hat. Im engsten Zusammenhang hat die jesuanische Bewegung gestanden mit der johanneischen Buß-bewegung. Darum gewinnt Jesu Gestalt und Botschaft ihr deutlichstes Relief, wenn verglichen mit und abgehoben gegen die Gestalt und Botschaft des Johannes, aus dessen ‚Schule' er selbst sich gelöst, gegen den er sich dann in bewußten Gegensatz gestellt hat.

Beide, Johannes und Jesus, trägt die eschatologische Richtung ihrer Zeit. Aber gegen die Gestalt des Bußpredigers hebt sich die Jesu deutlich ab als eine innerlich wesentlich andere Gestalt, wir sagen zunächst: als die Gestalt eines charismatischen Evangelisten, der zugleich Exorcist ist.

2. Anderswo hoffe ich diese Gestalt ausführlicher zu beschreiben und zugleich zu zeigen, daß ‚charismatischer Evangelist' selber nur erst der Rahmen ist, in den das näher zu bestimmende Einmalige der Gestalt Jesu einzutragen ist. Hier soll nur hervorgehoben werden, was speziell in der eschatologischen Botschaft selber den Jünger von seinem Meister trennte und ihn größer machte als seinen Meister. Zwei Thesen möchte ich hierfür aufstellen und begründen:

I. Statt einer Botschaft vom drohenden ‚Tage Jahveh's', wie Johannes, bringt Jesus die Botschaft vom ‚Reiche Gottes', und dies ist etwas neues und anderes als jenes.

II. Statt der magischen dynamis eines eschatologischen Wassersakramentes verkündet Jesus die geistige dynamis des Eschaton im ‚Schon-anbruch' des Reiches. Und dieses war ein Grundzug seiner Lehre, verdunkelt durch die spätere Tradition.

7. HIMMELREICH ANSTATT TAG JAHVEH'S

1. Nur in Mt 3, 2 finden wir die Aussage, daß schon Johannes von einem kommenden Himmelreiche gesprochen habe. Weder Mc noch Lk bringen oder kennen dieses Wort im Munde des Johannes. Auch Apg 13, 25 sagt nichts davon. Die Stelle Mt 3, 2 aber macht schon durch sich selber den Eindruck einer redaktionellen Einfügung (und keiner geschickten) zu dem Zwecke, die gleich nachfolgende Weißagung zu motivieren. Die eigentliche Verkündigung des Johannes beginnt, nachdem zunächst seine Gestalt geschildert worden ist, erst in Mt 3, 7. Wäre in den alten Berichten über Johannes eine Aussage vom kommenden Gottesreiche ursprünglich gewesen, so wäre es unmöglich gewesen, sie später zu unterdrücken, denn grade sie würde ihn als ‚Vorläufer' und Wegebereiter Christi gezeigt haben, und dieser Umstand ist in Mt 3, 2 deutlich das Motiv, weswegen diese Aussage hier redaktionell eingeschoben wird. Nicht vom kommenden Himmelreiche hat Johannes verkündet sondern vom ‚kommenden Zorn-gericht'[1].

2. Der tiefe Unterschied der Gestalten von Johannes und Jesus wird fühlbar, wenn man ihre Devisen unmittelbar neben einander stellt. Dort

[1] In Lk 16, 16 heißt es ausdrücklich:

Das Gesetz und die Profeten gehen bis Johannes. Von da an wird das Evangelium vom Reich Gottes verkündet.

Das besagt deutlich, daß auch Johannes noch keine Verkündigung vom Reiche Gottes gebracht hat, und daß dieses der charakteristische Unterschied der Verkündigung Jesu gegen die des Johannes ist. Lk giebt hier ein altes Logion Christi wieder, und zwar in abgeschliffenerer Form, als es ursprünglich gelautet hat. Die originale Form des alten Logion steht bei Mt 11, 13, und hier kommt der Gedanke, wie wir später sehen werden, noch kräftiger zu Tage. Aber die Pointe ist auch bei Lk erhalten: der Unterschied des Johannes gegen die neue Zeit ist, daß es bei ihm Reich Gottes und Reich-gottes-predigt noch nicht gegeben hat.

Es kommt das Zorngericht,
hier
Genaht ist das Himmelreich.

Das letztere ist eine andere, eine neue Botschaft, eine Botschaft, mit der der Zweite nicht in der Schule des Ersten bleiben konnte, eine Botschaft, an der der Erste ‚sich ärgern' mußte und sich geärgert hat.

In mir einleuchtender historischer Rekonstruktion aus noch vorhandenen Indizien hat Maurice Goguel in seinem Buche ‚Au seuil de l'Évangile, Jean Baptiste'[1] und ‚La vie de Jésus'[2] gezeigt, wie Jesus, indertat als ein Johanneer, zunächst auf der Bahn des Johannes wirkt, wie es dann zu Ärgernis und Bruch zwischen beiden kommt. Es mußte dazu kommen, weil jetzt nicht mehr ein Bußprediger auftrat sondern ein ‚Evangelist', mit einem Evangelium als Botschaft. Das trefflich charakterisierende Motto dieser Botschaft – innerlich wahr, auch wenn es eine summierende Zusammenfassung des Bericht-erstatters sein sollte – ist der Vers Mc 1, 14:

Er verkündete das Evangelium Gottes, (nämlich:) ‚Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist herbeigekommen.'

3. Die Devise Jesu abrogiert die des Johannes nicht, auch von Jesus berichtet der Bericht-erstatter sogleich weiter, daß er predigte:

Tut Buße und glaubt an das Evangelium.

Aber Jesu Devise nimmt den Sinn der Devise des Johannes auf in ein viel umfassenderes, assoziationen-reicheres Ganzes, in welchem die des Johannes nur Teil ist. Die Strenge des Bußrufes wird nicht gemildert, die der Forderung wird nicht nachgelassen: im Gegenteile, die Radikalität der Forderung ist bei Jesu eher noch schärfer als bei Johannes. Aber schon die Formel selbst ‚das Reich ist gekommen' mußte in jener Zeit eine ganz andere Gefühls-reaktion wecken als die Botschaft des Johannes. Denn sie sprach für jenes Geschlecht nicht in erster Linie die Erfüllung einer Drohung aus sondern die Erfüllung einer Verheißung. Trotz alles mit ihr ver-

[1] Paris 1928.

[2] M. Goguel: Jésus et les origines du christianisme; I. La vie de Jesus. Paris 1932. Deutsche Übersetzung von R. Binswanger, bei Rascher & Cie, Zürich, Leipzig und Stuttgart 1934.

bundenen Buß-ernstes schlug sie nicht nieder, sondern richtete auf. Nicht aus den Zorn-reden der alten ‚Unheil-profeten' vom kommenden Tage Jahveh's entstammte der Terminus sondern aus der Heilserwartung der Apokalyptik und brachte deren Assoziationen mit. Nicht dräuete sie in erster Linie gegen ‚Otternbrut' sondern richtete sich an ‚die Verlorenen von Israel' und an die Kreise derer, die warteten auf den Trost Israels, aus denen Jesus selber stammte. Und einfach schon deswegen, weil sie eine Botschaft vom Reich war, entsprach ihr das spätere Wort, Lk 21, 28

hebt euere Häupter auf, denn eure Erlösung ist nahe.

Als Botschaft vom Reich statt vom kommenden Zorngericht ist sie eine Botschaft dessen, der in fühlbarer Selbst-Kontrastierung zu der Drohgestalt des Johannes von sich sagt, Mt 11, 28:

Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid. Ich will euch erquicken.

4. Er fährt fort mit dem Worte, v. 30:

mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht.

Erstaunlich erscheint dieses Wort, wenn man es vergleicht mit den Worten der Bergpredigt, denn – so scheint es – nie ist ein herberes Joch aufgelegt worden als in ihren radikalen Forderungen. Und doch ist das Wort richtig. Denn leicht wird das Schwerste, wenn es eingebettet ist in eine Verkündigung von einer ‚Erlösung', die nahe ist, in eine Predigt, die in ihrem tiefsten Sinne Heils-botschaft ist. Eine solche macht möglich, was dem fürchtenden, dem nur erschrockenen, nicht getrösteten Gewissen unmöglich ist. Ja, sie treibt als ein ‚von selbst' Aufwachsendes hervor, was im Grunde überhaupt kein Willensentscheid, und wäre er der ernsteste, hervorbringen und leisten kann.

8. DAS REICH GOTTES IM SCHON-ANBRUCH ALS RETTENDER HEILS-BEREICH UND ALS DYNAMIS

1. Daß Jesus statt einer Botschaft vom Tage Jahveh's die Heilsbotschaft vom kommenden Reiche bringt, war das erste, was wir im Vergleich und in der Entgegensetzung Christi mit und zu Johannes zu bemerken hatten. Er schließt damit an die Ideen der Apokalyptik an. Aber er geht weit über sie hinaus durch die ihm

ganz und allein eigentümliche Idee, daß das Reich – überweltlich, künftig, in einem neuen Äon – aus seiner Künftigkeit ins Jetzige, aus seiner Dortigkeit ins Hiesige rettend-wirksam hereingreift als göttliche dynamis, als einbrechender Heils-bereich. Und dieses rückt ihn zugleich am weitesten von Johannes ab.

Seit Ritschl's Tagen wird darüber gestritten, ob das Reich Gottes eine ‚transcendente' oder eine ‚immanente' Größe sei, ob es rein zukünftig sei oder ob es längst gegenwärtig sei. Gegen die rationalisierende Spekulation Ritschl's haben sich Joh. Weiß und A. Schweitzer mit Recht gewendet, aber, wie mir scheint, mit dem Erfolge, daß die neue Begeisterung für die ‚konsequente Eschatologie' den wahren Sachverhalt ebensosehr, wenn nicht noch mehr, verdeckt als jene Rationalisierung. Denn ob künftig oder gegenwärtig, ob transcendent oder immanent – die Hauptsache ist, daß das Himmelreich das reine Mirum ist, das reine Wunder-ding. Mystērion, sagt Christus.[1] Dieses mystērion sieht nicht jeder. Wer es aber sieht – ‚selig dessen Augen'. Die Augen für dieses mystērion zu öffnen, das ist der eigentliche Haupt-sinn der feinsten Gleichnisse vom Himmelreiche, und ohne diesen Sinn haben sie so recht keinen, und wer ihn nicht begriffen hat, der kann dann – wie das allen Ernstes geschehen ist – verwundert fragen, was sie denn eigentlich lehren und ob Jesus hier bloße ‚Monologe' halte.

2. Gewöhnliche Dinge können nicht künftig und schon jetzt sein, rein künftige Dinge können aus ihrer Zukunft heraus nicht ‚schon jetzt' wirksam sein. Wunder-dinge können beides. Deswegen sind sie eben Wunder-dinge, mystēria. So geht bei Jesu die Vorstellung von einem rein und streng Künftigen über in die eines schon jetzt, ‚mitten unter euch' Wirkenden. Seine Worte darüber sind die einfachsten, deutlichsten und unmißverständlichsten. ‚Konsequente Eschatologen' klagen über die exegetischen ‚Quälereien', denen man solche Worte Jesu ausgesetzt habe, um sie dann mit

[1] Hebräisch sōd; aramäisch rāzā. Vgl. Daniel 2, 28: ‚Es gibt einen Gott, der Geheimnisse enthüllt, und er hat wissen lassen, was in der Folgezeit geschehen wird.' – Vgl. R. Otto, Das Heilige, S. 108/102.

allen Mitteln der Rabulistik – weiter zu quälen und ihren handgreiflichen drastischen Sinn auf den Kopf zu stellen.

Ich habe auf diese Auffassung Jesu vom Schon-anbruch und vom Vorwirken des Reiches in früheren Schriften hingewiesen[1], und auf die Folgen, die sich daraus ergeben auch für das Verhältnis der Verkündigung Christi zu den späteren Vorstellungen von der Wirksamkeit des ‚Geistes' und zu dem enthusiastisch-pneumatischen Charakter der späteren Gemeinde der Jesuaner, der in jenen Erfahrungen von einem ‚schon' in Wirkung begriffenen wirkend schon hereinbrechenden Eschaton deutlich seine Vorstufe hat.[2] Das Folgende soll der weiteren Entwicklung dieser Auffassung dienen.

3. Unter den neueren Exegeten ist sie von B. W. Bacon in ‚The story of Jesus and the beginnings of the church', Newyork und London 1927, Seite 212, trefflich ausgesprochen worden. Er redet hier speziell von den Gleichnissen in Mc 4 und sagt:

> Alle vier Vergleichungen haben einen gemeinsamen Zweck, nämlich die frohe Botschaft zu bestätigen von dem kommenden Reiche als einer Kraft (power, dynamis) Gottes, die in der Stille bereits am Werke ist. . . . Die Pointe dieser Gruppe von Gleichnissen ist die Verkündigung von einem gegenwärtigen inwendigen Wirken des Gottesgeistes, unseen by dull and hostile eyes, unsichtbar für blöde und feindliche Augen, von einer Herrschaft Gottes, die bereits in unserer Mitte ist, stille mächtig unversehens diejenigen überraschend, deren geistige Augen geschlossen sind . . (wie der Profet sagt:) ‚Nicht durch Menschenkraft sondern durch meinen Geist' – spricht der Herr Zebaoth.

An diesen Worten Bacon's ist auszusetzen, daß sie schon allzu explicit sind. Er redet schon ausdrücklich von pneuma, von Geist und Geistes-kraft und -wirkung – eine Terminologie, die bei Jesu nicht völlig fehlt, aber die bei ihm noch nicht entwickelt und noch

---

[1] R. Otto, Leben und Wirken Jesu, s. oben S. 32 Anm. 1.

[2] R. Otto, West-östliche Mystik, 1926, in zweiter Auflage 1929, Seite 181: ‚Das Gottesreich ist einerseits das ganz jenseitige, erst künftige, auf das die Gemeinde des Neuen Bundes in hoffender Erwartung steht. Aber von ihm heißt es andererseits schon im Evangelium selbst: ‚Das Reich Gottes ist mitten unter euch.' Das will sagen: das jenseitige Reich wirft seinen geheimnisvollen Schatten schon voraus und still verborgen lebt und wirkt es bereits als geheime Kraft im keimenden Glauben der ersten Gemeinde, in Erneuerung und Umgestaltung, in ‚Friede und Freude im heiligen Geist'.

nicht fest geworden ist. Bacon giebt mit diesen, uns geläufigen, aber erst später zu festen Termini gewordenen Ausdrücken eine zu weit gehende Explikation eines zunächst noch garnicht Explizierten, noch garnicht auf feste, fast dogmatische Begriffe Gebrachten, vielmehr eines nur erst sich Andeutenden, eines nur erst ‚zu Gefühl Gebrachten', aber noch nicht Theoretisierten. Aber im Übrigen hat er recht. Wie ich anderswo gesagt habe: was später in der Pneumatik explicit wird, das ist hier zunächst implicit gegeben in der Erfahrung der basileia als dynamis, im Erlebnis des Eschaton als in anticipiertem ‚Schon-anbruch' Wirkungs-mächtigen. Und richtig sagt Bacon weiter auf Seite 215:

> Solche Vorstellung vom Reiche als Kraft, die schweigend schon am Werke ist, war nicht die der jüdischen Vorstellungen der damaligen Zeit (auch nicht die des Johannes, so fügen wir hinzu). . . . Jesu Lehre war neu, eigen, verschieden. Gleichwohl war sie nicht dunkel. Auch widersprach sie der alten Idee vom Reiche nicht. Vielmehr diese wurde hier nur umgewandelt und verklärt durch einen, der Gott am Werke zu sehen vermochte.

4. Um den Abstand der Botschaft Jesu vom Reiche überhaupt und vom Reiche als schon wirkender Wunder-gegenwart von der Botschaft des Täufers voll zu ermessen, müßten wir Jesu und Johannis Botschaft als Ganzes und im Ganzen vergleichen. Um den Sinn ihrer Botschaften richtig zu erfassen, müßten wir die ‚Gestalt' beider kontrastierend zeichnen, da vom Sinne der die Botschaft tragenden Gestalt auch wesentlich der Sinn ihrer Botschaft selber abhängt, denn Gestalt und Botschaft bilden eine Einheit, und in ihrer Einheitlichkeit wollen sie erfaßt sein. Eine solche Aufgabe ganz zu lösen geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus, sie soll hoffentlich ein andermal versucht werden; aber andeutend läßt sich hier Folgendes sagen.

9. KONTRAST GEGEN GESTALT UND BOTSCHAFT DES JOHANNES

I. Der Typus des Johannes

Die Berichte über den Täufer in unsern Evangelien und bei Josefus sind knapp aber charakteristisch. Ihre wenigen Züge ver-

binden und ergänzen sich zu einer Gestalt von bestimmtem und greifbarem religions-geschichtlichem Typus[1]. Die folgenden Momente treten zu einer deutlichen typologischen Einheit zusammen:

1. Der rigoristische Buß-prediger in erkenntlicher Schilderung, der eine das Volk ergreifende Buß-bewegung anfacht. Wie andere und spätere Buß-bewegungen hat sie sich wie eine mächtige Epidemie weithin und unter Hoch und Niedrig ausgebreitet und bildet als solche den unmittelbarsten Hintergrund für die nachkommende jesuanische Bewegung.

2. In engster typologischer Verbindung mit 1.: die Schilderung des Johannes als strengen Asketen, in Tracht Haltung Lebensweise, in Zurückgezogenheit von der Gemeinschaft an abgelegenem Orte, grade dadurch – wie auch spätere Buß-asketen – die Scharen zu seiner Buß-predigt an sich ziehend.

3. Wiederum in enger typologischer Verbindung damit sein ‚Observantentum'. Nazōraioi, Observanten heißen er und seine Richtung, in Parallele vielleicht zu Richtungen asketischen Büßertumes, die es neben und vor Johannes gab, wie die Gestalt des Banus beweist, die Josefus schildert und deren Schüler er selber gewesen ist. Observanten sind Menschen, die bestimmte asketische Praktiken als Regel befolgen, welche als zum Heils-wege notwendige Methoden gedacht sind. Die besondere, uns bekannte Observanz des johanneischen Kreises war das Fasten. Gelegentliche Fasten kannte auch der jüdische Ritus und gegen solches Fasten wandte auch Jesus sich nicht. Hier aber wird das Fasten zum Charakteristikum, zur Observanz, und es fiel auf, daß Jesus (den man deswegen den Fresser und Säufer schalt) und sein Kreis, obwohl auch sie nazōraioi genannt wurden, das Fasten nicht observierten.

4. Wiederum eng damit zusammen gehört die Haltung, die für asketisch-büßersiche Gemütsart charakteristisch ist: die Gemüts-

[1] Zu diesem Typus hat schon Banus, der Meister des Josefus, gehört. Auch er lebte in der Einöde, kleidete sich seltsam (in ein Kleid von Blättern), aß nur wilde Früchte und badete oft, bei Tag und bei Nacht, in kaltem Wasser, wie Büßer und Baptisten pflegten.

haltung dumpf-furchthaften Gestimmt-seins, der Jesus die ‚Bräutigams-freude' seines Kreises entgegensetzt.

5. Endlich das Sakrament der Wassertaufe zur magisch-rituellen Abwaschung des Sünden-stoffes; asketische und magische Heilspraktiken gehören eng zueinander. Für den Zusammenhang von Jesus und Johannes ist bezeichnend, daß für beide der Heils-weg durch Sünden-vergebung hindurch geht, für ihren Kontrast ist bezeichnend, daß solche Sünden-vergebung bei Jesu sich vollzieht auf dem Wege, den seine Gleichnisse vom verlorenen Sohne und vom Zöllner angeben, und daß Jesus nicht tauft, während bei Johannes sich die Sünden-vergebung vollzieht durch einen magisch-sakramentalen Waschungs-ritus, der vor dem kommenden Zorn-gerichte sichern soll.

II. Der Kontrast

Es scheint fast ein religions-geschichtliches Gesetz zu sein, daß asketische Buß-bewegungen aus sich selber ihren Gegensatz hervorbringen. Aus dem dumpfen asketischen Büßertume Alt-indiens gebiert sich die lichte, serene Gestalt Gautama Buddha's. Aus dem rigoristisch-asketischen Büßertume der ersten Sufi's erhebt sich Rabi'a's Gestalt mit der Botschaft seliger Gottes-minne. Aus den Buß-observanzen Askesen und Furcht-gefühlen spät-mittelalterlichen Mönchtumes ersteht Martin Luther mit der Botschaft vom Trost der Gewissen, der Heilsgewißheit, des zuversichtlichen Glaubens und Vertrauens. Aus dem Johanneischen Büßertum entbindet sich die jesuanische Botschaft vom heil-bringenden Reich.

Jesus deutet den Johannes als seinen Vorläufer, die spätere Tradition deutet ihn als den Wegbereiter. Beides geschichtlich mit Recht. Die eschatologische Predigt des Johannes, die machtvolle Erschütterung der Gewissen, die von ihm ausging, sein strenger Bußruf waren der geschichtlich notwendige Auftakt zum Erscheinen Christi und zur Möglichkeit seiner Wirkung. Jesus hat zunächst selber noch, wie M. Goguel gezeigt hat, vor seinem Auftreten in Galiläa als ein Schüler und Mitwirker des Johannes gewirkt und zunächst selber auch noch das Taufen geübt. Aber es kommt zur Trennung.

Johannes ‚nimmt Ärgernis' an ihm. Jesus verlegt sein Wirken nach Galiläa. Und mit schärfstem Schnitte scheidet er nun den, den er als den Größten unter den vom Weibe Geborenen in dankbarer Treue als seinen früheren Meister und als seinen Vorläufer ehrt, doch ab von sich selbst und von der Zeit der Erfüllung, die mit ihm hereinbricht. Auch Johannes gehört ins Vergangene das zum Ende gekommen ist:

> Gesetz und Profeten gehen bis auf Johannes. Aber von den Tagen des Johannes an wirkt das Himmelreich mit Gewalt. Und die Gewalt Übenden erbeuten es.

Das letztere sind die ‚Kinder des Reiches', zu denen Johannes nicht gehört, denn

> der Kleinste im Himmelreich ist größer denn er.

Was lag vor?

1. Das äußerlich auffälligste Unterscheidende ist, daß Jesus das Taufen unterläßt. Das ist kein zufälliger Einzelzug, es hängt zusammen mit dem Neuen, das Jesus bringt und das von ihm als ein Neues grade im Vergleiche mit Johannes am schärfsten bezeichnet wird. Es hängt zusammen mit dem neuen Heils-wege, den Johannes nicht kannte.

Johannes hatte verkündet: Tut Buße und empfangt das eschatologische Sakrament. Jesus verkündet: Tut Buße und glaubet der besōrāh (= ‚gute Nachricht'). Auch wenn diese Worte in Mc 1, 15 ein ‚summarium' des Bericht-erstatters sind, so ist in ihm doch ebenso charakteristisch wie summarisch der Gegensatz gegen das Wirken des Johannes (das Mc eben vorher geschildert hat und zu dem er jetzt Jesu Wirken in deutlichen Kontrast setzt) angegeben. Nicht mehr ein magisches Sakrament sondern eine Botschaft, und zwar eine ‚gute Nachricht', vermittelt das Heil des Eschaton, und nicht Sakrament-empfang sondern das willig-gläubige Sich-öffnen einer Wort-botschaft.

2. Darum ist es auch vorbei mit dem Observantentum. Nicht Fasten oder andere asketische ‚Übungen' sind fortan ‚der Weg Gottes', nicht Seltsamkeiten und absonderliches Leben des Wüsten-

siedlers sondern Kindesgesinnung, Wachsamkeit, Niederzwingung der Versuchung, Dienst am Nächsten inmitten der Welt, demütige Reue, Vertrauen und Liebe zu Gott.

Und vorbei ist es mit der Stimmung dumpf-asketischer Furcht vor dem Zornes-tage Gottes. Auch Jesu Predigt fordert den Ernst der Buße, und er weiß gelegentlich zu schrecken mit dem, der Leib und Seele zu verderben vermag in die Hölle. Aber die Gemütshaltung, die er wirkt und will, ist nicht die Furcht asketischer Büßer-kreise. Paulus sagt später:

> Wir haben nicht einen knechtischen Geist empfangen sondern einen kindlichen Geist, durch welchen wir rufen: Abba, lieber Vater,

dieses Wort Pauli könnte das Motto der ‚guten Nachricht' Christi sein in ihrem Kontraste zu der Predigt des Johannes. Die zuversichtliche sichere Geborgenheit in Gott schenkt er einer Zeit, der Gott in die Ferne gerückt war, und insonderheit einem Geschlechte, das durch Johannes' Droh-predigt getroffen war. Die Bräutigamsfreude an Stelle der Furcht der Johannes-jünger soll seine Jünger von denen des Johannes unterscheiden.

3. Und alles dieses steht in engster Einheit mit seiner Botschaft vom Reich und zwar von dem Reiche das wirkend hereinbricht.

Der Kontrast, in dem Jesus hier zu Johannes steht, wird eigentümlich erhellt durch einen Zug, der uns in Apg 19, 1 ff., fast wie durch einen Zufall, erhalten ist. Hier ist von Johannes-jüngern die Rede und von einem merkwürdigen Unterschiede zwischen ihnen und den Christianern. Die Johannes-jünger wissen nichts – vom heiligen Geist. Dieser Unterschied aber ist derselbe, und zugleich der tiefste, der schon Jesu Gestalt von der des Johannes trennt. Denn was ist ‚der Geist' nach echter altchristlicher Auffassung? Er ist die überweltliche Gabe der End-zeit, als göttliche dynamis. Er ist zugleich arrabōn, das heißt Unterpfand, und aparchē, das heißt erster Anbruch des überweltlich-künftigen Heiles selber. Er ist das Eschaton selber als dynamis, in anticipierendem Erst-anbruch. Man kann aber Jesu Meinung von der basileia, die ‚von den Tagen des Johannes an mit Macht wirkt', nicht besser und nicht anders bestimmen als ebenso. Sie ist das Eschaton selber, als dynamis und im Schon-

anbruch wirkend. Diese dynamis wirkt in Jesu selber, Satans Reich bezwingend, seine Beute raubend. Er selber ist ein Stück dieser hereinbrechenden rettenden Kraft-sfäre und als solches selber die rettende eschatologische Heils-gestalt. Durch dieses ‚eschatologische Kraftgefühl'[1], das identisch ist mit dem Gefühle von dem Reiche, das jetzt seine ‚Gewalt ausübt', tritt Jesus in den schärfsten und meist charakteristischen Kontrast zu Johannes. Johannes bringt sein Wasser-sakrament, das mit seiner magischen dynamis feien soll wider das Dräuen des Eschaton, in Christi Gestalt und Botschaft aber kommt das Eschaton selber, wirkend mit seiner Gewalt und aufnehmend in seinen rettenden Kraft-bereich. Die Unterscheidung zwischen beiden in den Worten, die wohl erst eine spätere Zeit formuliert hat:

Ich taufe euch mit Wasser, er aber wird euch mit dem heiligen Geiste taufen

trifft zu, obschon Christus weder tauft noch ausführlich vom ‚Geiste' redet: statt des Wasser-sakramentes, rettend im Hinblick auf das Künftige, kommt jetzt das Künftige als das Rettende selbst.

10. ÜBER DAS LITTERARISCHE SCHICKSAL DER JESUANISCHEN AUSSAGEN VOM HEREINBRECHENDEN REICH

1. Ehe es unsere heutigen Evangelien gab, gab es neben einer (oder mehreren) Sammlungen vornehmlich von Aussprüchen Christi, genannt Q, eine alte anonyme Schrift, die zwar zweifellos von vornherein auch Aussprüche Christi enthielt, aber der Hauptsache nach eine erzählende Darstellung war von Christo als der eschatologischen Heils-gestalt in Wirken Predigen Leiden und Sterben. Sie war hervorgegangen aus mündlicher missionarischer Verkündigung von ihm; ihr ursprünglicher Typus Rahmen und Inhalt deutet sich noch an in Apg 10, 37–43. Wir nennen sie St = Stammschrift. St liegt unseren drei ersten Evangelien, den Synoptikern, gemeinsam zu Grunde. Sie ist der Rahmen, in den die drei Verfasser, die wir Matthäus Marcus Lukas nennen, aus anderen Quellen zuströmende Überlieferungs-stoffe einfügen. Sie ist mit keinem der

[1] Ausdruck von R. Bultmann.

drei heutigen Evangelien identisch, aber sie scheint durch alle drei hindurch. Sie hatte zweifellos, bevor Mt Mc Lk sie übernahmen, sie redigierten, sie ergänzten und veränderten, schon selber Bereicherungen Zuwachse Stoff-umstellungen redaktionelle Formungen durchgemacht. Und sie selber war gewiß kein offiziell ediertes Buch mit Identität der Exemplare unter einander sondern etwa ein Manual für Predigt Verlesung und Erbauung, das möglicherweise noch in jedem einzelnen Exemplare Ergänzungen, Streichungen, vermeintlichen oder wirklichen Korrekturen und Umstellungen offen war. Auch das kürzeste unserer Evangelien, nämlich unser Mc, ist nicht einfach mit ihr identisch: zweifellos haben gelegentlich Lk und Mt ihre Stoffe besser bewahrt als Mc, und Lk geht sogar auf eine frühere und beträchtlich kürzere Form von St zurück als Mc, aber ihr ursprünglicher Aufbau ist bei Mc am wenigsten durch Einfügung anderen Materiales gestört.

Daß Lk als fertiges Buch später ist als Mc und Mt, dürfte gewiß sein. Daß er gleichwohl auf eine Gestalt von St zurückgreift, die älter ist als die von Mc und Mt benutzte, dürfte durch die scharfsinnigen Untersuchungen von W. Bußmann, Synoptische Studien, Halle, 1925 endgiltig zur Evidenz gebracht sein.

Mich wundert, daß auch Bußmann auf Seite 2, Anm. sagen kann, ‚daß die ersten Sammlungen von Erzählungen und Redestücken kein Evangelium gewesen sind sondern Einheiten (nämlich isolierte Perikopen), die erst nach und nach aneinander gereiht sind.' Das ist unmöglich, wenn die Berichte wirklich aus ‚missionarischen' Bemühungen hervorgegangen sind. Denn ‚Missionare' trugen nicht einzelne lose Perikopen ins Weite, sondern, wie Apg 7, 12 berichtet, und wie es garnicht anders gewesen sein kann, sie gingen aus, um ‚die gute Nachricht vom Reiche Gottes und vom Namen Christi zu bringen'. Das heißt: sie predigten vom Reiche Gottes und von einer rettenden eschatologischen Heils-gestalt, durch deren ‚Namen', das heißt im Namen derer man das Reich und sein Heil erlangte. (Wie es schon im Henoch-buche geheißen hatte: ‚In seinem Namen werden sie gerettet'.) Der ‚Name' dieser Gestalt war nicht ein ‚Gedankenkomplex' und nicht einzelne Logia, sondern er war das ‚Wesen' dieser Gestalt als Rettung bringender. Mag die Bedeutung dieser Gestalt für die eschatologische Rettung noch so vage definiert gewesen sein, sie war das zentrale Moment der Predigt; das Predigen dieses ‚Namens', das heißt das Berichten von dieser Rettergestalt, nicht aber in erster Linie das Rezitieren einzelner Logien-perikopen war das Geschäft von eschatologischen Missionaren, die von dem Reiche Gottes predigten, dessen Erlangen für sie an die gläubige Beziehung zu dieser Gestalt geknüpft war. Das Predigen dieses Namens

war dann allerdings nicht ein ‚Leben Jesu' und nicht eine ‚Charakter-studie' eines interessanten Nazareners geannt Jesus bar Josef, aber es war Erzählung von dem ‚Wundermanne', der aufgetreten war und an den das eschatologische Heil geknüpft war. Eine solche Predigt war notwendiger Weise von vorn herein indertat eine ‚Einheit', aber nicht als isolierte Perikope vereinzelter Sentenzen oder einer vereinzelten Wunder-erzählung sondern die Einheit einer schlichten Erzählung von dem, was dieser ‚Mann' heilsamer Weise gewesen war, gewollt gewirkt getan hatte, mit dem Zwecke, der aufs simpelste und zugleich aufs charakteristischste wiedergegeben ist in Apg 10, 35; nämlich um auf diese Weise zu bringen

die frohe Botschaft von Frieden durch Jesus Christus.

Das heißt aber: selbstverständlicher Weise hat grade an allem Anfange nicht ein lockerer Haufe von Logien und anderen im Gedächtnis gebliebenen einzelnen Erzählungen gestanden sondern indertat ein ‚Evangelium', oder besser ein Evangelienembryo. Vielleicht enthielt es als solches überhaupt noch nicht ein einziges Logion Christi. Ein solches embryonisches Evangelium bietet Apg 10, 38–44. Es rezitiert keine ‚Perikopen', sondern es charakterisiert. Das heißt wiederum nicht, daß es ‚Biografie' giebt, sondern daß es predigend das Bild einer Wunder- und Heilsgestalt vor Augen stellt. Solche kleinen synthetischen Einheiten müssen der Ausgangspunkt gewesen sein, denn ohne sie hätte gar keine ‚missionarische' Tätigkeit in Gang kommen können. Sie müssen sich schnell stereotypiert haben: das geschieht von selbst, wo ‚Missionare' eine gewisse Routine ihrer Erst-verkündigung ausbilden. Sie müssen, untereinander weithin sich ähnlich, als charakterisierender Bericht von der maßgeblichen, die weitere Botschaft von End-heil und Rettung tragenden und garantierenden Offenbarungs-gestalt von jedem vorgebracht worden sein, der Juden und jüdische Proselyten für die neue Botschaft gewinnen wollte, denn ohne zunächst eine Predigt von dem neuen Gottes-boten selber zu bringen, würde man für seine etwaigen Logia überhaupt keine Hörer gefunden haben. Sie boten von vornherein ein Schema und einen Rahmen, der sich nicht aus willkürlichen Nähten der einzelnen Logia zusammenstückte, sondern der das a priori ihrer Zusammenordnung und Einfügung war. Sie und sie ganz allein erklären die seltsame Tatsache, daß wir – im Johannes-evangelium – ein Evangelium haben, das gegen die Logienüberlieferung als solche fast gleichgiltig ist und ‚die frohe Botschaft von Frieden durch Jesus Christus' mit eigenen Mitteln giebt. Sie waren nicht ein bloßer ‚Rahmen' sondern von vornherein Bericht von einer Gestalt bestimmten Sinnes mit einer immanenten Regel der Anordnung, die notwendig ein jeder Bericht hat, der ‚den Namen', das heißt den wesentlichen Sinn einer Gestalt zur Kenntnis bringen will. Sie waren nicht an ‚Chronologie' interessiert und orientiert, aber da Geschehnisse Handlungen Begegnisse Lebenswendungen zu der darzustellenden Gestalt gehörten, mußte sich zeitliche Abfolge und Anordnung ergeben, und da Miterlebende die ersten Missionare waren, mußte Erinnerung an die einstige wirkliche Zeitfolge ein naturgemäßer mitwirkender Faktor bei der Anordnung sein.

Was wir St genannt haben, nennt Bußmann G. Er sagt von G als Grundschrift auf S. 28:

> Der ursprüngliche Text der G (also der alten erzählenden Stammschrift) ist stets bei Lk in diesen Stücken (von denen er vorher gesprochen hat) zu finden.
>
> Diesen (ursprünglichen Text) hat ein Bearbeiter reflektierend erweitert und verändert, oft nicht unbedeutend, wie sich bei Mc und Mt offenbart. Diesen bearbeiteten Text oder diese erweiterte Rezension von G haben dann Mc und Mt jeder für sich und nach ihrer besonderen Manier und der Absicht ihrer schriftstellerischen Arbeit redigiert, woraus sich ihre gegenseitigen Abweichungen erklären.

Dies ist ungefähr auch meine Ansicht von der Sache, nur wäre hinzuzufügen, daß zweifellos auch durch Lk selber mannigfache Redigierungen der von ihm vorgefundenen (beträchtlich kürzeren) St geschehen sind, und daß darum das von Bußmann richtig erkannte Faktum nicht verhindert, daß sich manches Datum von St bei Mc oder bei Mt in weniger redigierter und ursprünglicherer Form gehalten haben kann wie bei dem das elegantere Griechisch schreibenden und suchenden Lk. – Vom Ganzen der St sagt Bußmann auf S. 111:

> Es bleibt also als Resultat: Lk gebrauchte die G (also St) in ihrer ursprünglichen Gestalt. Mt gebraucht die durch einen Galiläer erweiterte Rezension der G, und diese Rezension wurde von einem römischen Christen zum zweiten Evangelium (das ist zum Mc Evangelium) umgearbeitet.

Dem würde ich zustimmen. Nur darf man – scheint mir – nicht behaupten, daß dem Mc genau die gleiche ‚Rezension' vorgelegen haben müsse wie dem Mt. Wir haben uns, wie oben gesagt ist, die St nicht vorzustellen als eine irgend wann einmal als fertig edierte Schrift mit Identität der Exemplare sondern als ein wachsendes, vielleicht langehin von Exemplar zu Exemplar, ja wahrscheinlich im selben Exemplar durch Marginalien und Glossen und Streichungen wachsendes und sich veränderndes Manual, das erst in unsern drei fertigen Evangelien den Charakter von Edition und Rezension erhielt. So kann man auch die Gestalt der St, die dem Lk vorgelegen hat, nicht ‚die ursprüngliche Gestalt' nennen. Sicher ist auch die von Lk vorgefundene Gestalt schon Ergebnis eines Wachstums-processes aus noch einfacheren Vorformen und Evangelien-embryonen.[1]

Nach einem vorhergehenden Berichte, der Jesu Heils-gestalt in anderen Hinsichten, hauptsächlich in Hinsicht auf sein charisma-

[1] Zum Beispiel scheint mir – um nur eins zu nennen – evident zu sein, daß die auch von Lk in St schon vorgefundene Scene der Verklärung eine spätere Einfügung ist, die einen noch deutlichen früher dagewesenen Zusammenhang als Einschub unterbricht.

tisches exorcistisches und Heil-wirken charakterisiert hat, will St ihn, in Mc 4, darstellen und charakterisieren nach seiten seines Lehrens, will zeigen, wie und worüber er zum Volke zu reden pflegte. Sie charakterisiert ihn kurz knapp beispielhaft aber trefflich, und daß hier eine bestimmte Absicht zu charakterisieren und nicht bloß eine zufällige Anfügung zufällig vorgefundener Erzählungs-stoffe vorliegt, das beweist der summierende v. 33 (der ursprünglich der Schluß und die deutliche Pointe des Abschnittes gewesen ist):

> und mit vielen solchen Gleichnissen redete er zu ihnen das Wort gemäß dem, wie sie zu hören (das heißt zu verstehen) vermochten.

Mt verfährt ähnlich. An den knappen Bericht von Mt 4, 12–25 fügt er die ‚Bergpredigt', aus Stoffen der Quelle Q, die er zu einer einheitlichen, angeblich einmal im Ganzen gehaltenen Rede zusammenzufügen versucht. Auch er will charakterisieren, und mit einer ersichtlichen bestimmten Pointe, von der St noch nichts gewußt hat. Er charakterisiert Jesu Predigen von dem Standpunkte und von der Betrachtungs-weise aus, die ihm selber eigen ist. Mt ist der Evangelist des sich formenden ‚Früh-Katholizismus', wo man beginnt Christum und seine Botschaft zu betrachten unter dem Gesichtspunkte des Gesetzgebers, der die nova lex Christi an Stelle der vetus lex Mosis bringt. Mt läßt Jesum darum hier nicht ins Schifflein am See, sondern wie Moses auf den Berg steigen, auf den Berg einer neuen Gesetzgebung. Nicht mit Himmelreichsgleichnissen sondern mit einem Katechismus der ‚Gerechtigkeit' läßt er ihn hier sein Lehr-wirken beginnen.

Das entspricht dem Standpunkte des Mt, des ersten Kirchenvaters. Aber es entspricht nicht der Wirklichkeit. Noch Lk weiß es anders. Nach ihm beginnt Christi Lehr-wirken nicht mit einer nova lex sondern mit einem Texte aus dem ‚Evangelisten' unter den alten Profeten, aus Deutero-jesaia, er beginnt mit der ‚besōrāh', der ‚guten Nachricht'. Das entspricht dem Worte, mit dem die alte Stammschrift Christi Botschaft im Ganzen ‚summarisch' charakterisiert hat, in Mc 1, 15:

> glaubet an die ‚gute Nachricht',

ein Wort, das Mt bezeichnender Weise in seinem Summarium von Mt 4, 17 nicht wiederholt. Und in Mc 4, wo die Stammschrift dazu übergeht, nach dem Wundertäter den Prediger und das Besondere seiner Predigt-weise und seines Predigt-inhaltes zu charakterisieren, stellt sie ihn nicht dar als Sentenzen-lehrer sondern als Gleichnislehrer, und nicht als Gesetzgeber sondern als Verkündiger eines – seltsamen Wunder-dings, das ‚von selber' wächst und wirkt.

Hiermit ist nicht gemeint, daß Christus seine Lehrtätigkeit überhaupt mit diesen oder ähnlichen Gleichnissen begonnen habe, wohl aber daß die älteste Gemeinde noch um eine Lehr-art und einen Lehr-inhalt gewußt hat, die ihr beide als für Christi Lehren besonders und in erster Linie charakteristisch galten. Die St weiß, Mc 4, 33, von ‚vielen Gleichnissen' Jesu, aber gerade die Gleichnisse von dem Acker mit der selbstwachsenden Saat und vom Senfkorn, das zum Baum erwächst, wählte sie als Beispiele für die ‚didachē' Jesu aus. Daß diese Gleichnisse unter dem Gesichtspunkte schon wirkender dynamis, schon anbrechenden Reiches aufs engste zusammengehören, daß sie nicht durch bloßen Zufall zusammengeraten sind, daß sie ein ganz Charakteristisches und Besonderes der Lehre Jesu vor Augen stellen sollen, dürfte ersichtlich sein.

Vielleicht darf man hierfür noch auf folgenden Umstand hinweisen. Die dem Kap. 4 vorausgehenden Verse Mc 3, 31 ff. haben ursprünglich in St nicht gestanden. Noch Lk hat sie in seinem Exemplar derselben nicht, jedenfalls nicht im Zusammenhange mit der voraufgehenden Beelzebub-szene gelesen. Zweifellos aus guter und echter Tradition stammend, sind sie von Mc der Beelzebub-szene angeschlossen worden in deutlicher Korrespondenz zu den Versen v. 20–21, die der Beelzebub-szene voraus-gehen. Dann aber ist einst die Erzählung von der Gottesreichpredigt in Mc 4 unmittelbar gefolgt auf die Beelzebub-szene selbst mit dem zentralen Worte, das nicht Mc, aber Mt in ihr erhalten hat: ‚... so ist ja das Reich Gottes schon zu euch gekommen.' Das hier angeschlagene Motiv: schon gekommen, schon wirkend, schon vernehmbar setzt sich also in den Gleichnissen von Mc 4 unmittelbar fort, und der Anschluß der letzteren an die Beelzebub-szene ist dann nicht zufällig, sondern aus dem richtigen Gefühle innerer Zusammengehörigkeit und Sinn-einheit heraus geschehen unter dem Gesichtspunkte des ‚schon'-gegenwärtigen Reiches.

2. Zu den Aussagen in Mc 3 und 4 über das Reich als schon wirkendes, schon kommendes, ja im Anbruch schon daseiendes gehören

noch verwandte andere, die sich durch die evangelischen Berichte verstreut finden. Sie sind nicht gelegentliche Zufalls-aussagen, in die die sonstige Predigt vom Reich sozusagen ausgleitet; sie sind nicht Ausnahmen, zu denen sich Jesus dann und wann einmal ‚versteigt', sie dürfen nicht von einander isoliert werden, um sie dann einzeln exegetisch abzuhobeln. Sie stehen in deutlicher Sinn-einheit, sind in dieser zu belassen und sind durch einander zu beleuchten. Auch sind sie nicht ein Produkt allmählich einsetzender Produktion von späterer Gemeinde-theologie, sondern sie bilden deutlich ein originales Gedanken-massiv, das nicht erst aus der Gemeinde-theologie auftauchend allmählich in die evangelische Tradition eindringt und vordringt, sondern das grade im Gegenteile deutlich schon im Versinken begriffen ist, weil sein originaler Sinn sich verdunkelt. Diese Tatsache spürbaren Versinkens läßt uns vermuten, daß einst noch andere und noch mehrere ähnliche Aussagen da gewesen sind, die vollends versunken sind, daß wir in dem davon noch Vorhandenen nur Reste eines ursprünglich größeren Bestandes haben und daß diese Schicht originaler jesuanischer Vorstellungen ursprünglich viel betonter und viel mehr im Vordergrunde seines Predigens gewesen ist, als es heute erscheint.

3. Daß es sich um eine im Versinken befindliche, der Umdeutung und Mißdeutung ausgesetzte Gedankenschicht handelt, läßt sich noch erkennen. Einige Anzeichen davon seien hier angegeben.

Nehmen wir das tiefste und zarteste, so licht klare Gleichnis von der selbstwachsenden Saat, in Mc 4, 26. Es hat, wie wir später erkennen werden, ursprünglich im engsten Zusammenhange gestanden mit dem Stücke vom vierfachen Acker in Mc 4, 1–8, nämlich als dessen Schluß und Pointe. Was wird aus ihm? Durch Einschübe, die erkennen lassen, daß man um den organischen Zusammenhang beider Stücke nicht mehr weiß, wird es abgedrängt, aus seinem Gefüge geworfen und steht nun da wie eine Hieroglyfe, die außer ihrem Zusammenhange kaum noch einen sicher bestimmbaren Sinn zeigt. Aus dem eng zu ihm gehörigen Stücke vom vierfachen Acker aber wird in v. 13–20 par eine Allegorese, die die Pointe völlig verschiebt. Lukas hat die in Mc 4, 26–29 wennschon abgedrängten,

so doch noch in ihrer originalen Form erhaltenen Worte der St schon einfach unterdrückt: nicht mit Unrecht, denn in ihrer Isolierung waren sie wirklich sinnentleert geworden. Mt übernimmt sie, aber übernimmt sie als ein leer gewordenes Gefäß, in welches er einen ganz neuen Gedanken-gehalt hineingießt, an den nicht im mindesten gedacht gewesen war. Er bringt sie in Mt 13, 24 wie auch Mc noch zwischen vierfachem Acker und Senfkorn-gleichnis. Aber aus dem Bauern, der sät, dann davon geht und schläft, und nun wächst ohne sein oder sonst jemandes Tun Machen oder Kümmern die Saat im reinen Gottes-wunder, wird bei Mt der Landmann, der statt aufzupassen (was er ja grade garnicht sollte) schläft, und nun – kommt der böse Feind und sät Unkraut unter den Weizen, wovon gar keine Rede gewesen ist. Und die Moral der Geschichte wird dann zuletzt: ‚Räutet nicht aus, sondern laßt Unkraut mit dem Weizen selbander wachsen', worauf das Gleichnis garnicht zielte. Das heißt: ein längst in seinem Sinne nicht mehr verstandenes Urwort Christi ist längst sinnentleert worden. Bei Lukas wird es darum bereits überhaupt gestrichen. Der konservativere Matthäus aber, interessiert an den Problemen und Nöten werdender empirischer Kirchengemeinschaft, an der rege werdenden Frage, ob man Halbchristen, Sünder, Gefallene in der Kirchengemeinschaft lassen oder sie ausreuten soll, streicht es nicht, aber füllt es auf mit Gedanken einer späteren Situation, läßt dabei von seiner Schale ein Stück stehen und ergänzt den Torso auf seine Weise.[1] Altes charakteristisch jesuanisches Gut ist bei Mc schon verdunkelt, bei Mt im Versinken, bei Lk schon versunken.

Oder nehmen wir die, in ihrer Realistik unerfindbare, Szene aus Lk 11, 15 ff. und Mt 12, 24 ff., vom Kampfe des schon hereinbrechenden Gottesreiches wider das Reich und Haus Satans, im Vergleich mit Mc 3, 22 f. Lk und Mt haben in ihren Exemplaren der alten St noch gelesen:

> Wenn ich mit dem Finger Gottes (bzw. mit Gottes Geist) die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes schon zu euch gekommen,

[1] Wir werden später sehen, daß er mit dem Gleichnisse vom Netz ähnlich verfährt.

und diese Worte sind ersichtlich die Pointe der ganzen Szene überhaupt. Mc aber versteht sie schon nicht mehr, und wie Lk die selbstwachsende Saat strich, weil sie für ihn sinnleer geworden war, so streicht Mc dieses massiv ursprüngliche Wort.

4. In diesem Zusammenhange, nämlich im Zusammenhange mit der Verdunkelung des originalen Sinnes der Himmelreichs-gleichnisse, muß man die wunderliche Parabel-Theorie verstehen, die allmählich aufkam und schon in St eindrang, die Theorie nämlich, daß Jesus seine klaren Gleichnisse gesprochen habe, nicht um, wie St in Mc 4, 33 selber noch so nachdrücklich versichert, vom Volke verstanden zu werden, sondern daß er sie gesprochen habe, um nicht verstanden zu werden. Darin spiegelt sich der Sachverhalt, daß sie unter dem Einflusse von Motiven, denen wir noch nachzugehen haben, anfingen wirklich nicht mehr verstanden zu werden, durch Allegoresen und Mystifikationen getrübt ja unterdrückt zu werden.

5. Diese Parabel-Theorie verwandte für sich ein altes Urwort Christi selber, das in Mc 4, 11 a noch erhalten, aber schon hier zugleich im Sinne dieser Theorie mißdeutet ist. Darüber ist ein kurzes Wort zu sagen. – Das in Frage kommende Wort lautet heute in unserm Texte:

> Euch ist das Mysterium des Himmelreiches gegeben, jenen aber, die außerhalb sind, kommt alles nur in Parabeln zu.

Christus selber also hätte die Verwendung von ‚Parabeln' in Gegensatz gestellt zu der wirklichen und zureichenden Übermittelung des Sinnes seiner Lehre: ein monströser Gedanke, dem das selbstverständliche Wort des ältesten Bericht-erstatters in Mc 4, 33 klar widerspricht. Hier heißt es:

> in vielen solchen Parabeln redete er zu ihnen das Wort, dem gemäß wie sie zu verstehen vermochten,

das heißt klärlich: weil die Parabel-rede ihrer Fassungskraft entsprach. Das Wort Mc 4, 11 ist nun, so wie es heute lautet, ersichtlich schon in sich selber inkonzinn. Denn wenn auch den andern alles nur ‚in Parabeln' zukommt, so kommt es ihnen doch eben zu, das heißt, auch ihnen wird es gegeben, wenn schon nur in bild-

licher statt in unbildlicher Form. Der Unterschied wäre dann etwa der von geringerer und von größerer Klarheit des Gegeben-seins aber nicht ein Kontrast zum Gegeben-sein selber. Schon dieser Umstand weist darauf hin, daß diese Fassung und Wiedergabe des Urwortes Christi nicht in Ordnung sein kann. Die originale Form des Urwortes aber ist, so scheint mir, leicht wiederzufinden. Parabolē ist Übersetzung von māšāl. Māšāl heißt indertat Gleichnisrede. Aber māšāl hat auch den Sinn von chīdāh = Rätsel. Und das ist es, was Jesus hier meint: Euch (nämlich denen, die sehende Augen mitbringen) ist das Geheimnis des Himmelreichs gegeben, den andern aber (nämlich denen, die stumpfen Sinnes und blöden Auges sind) bleibt alles (was ich vom Himmelreich sage) ein Rätsel, ein Unverstandenes und Unbegriffenes. Darum ‚wer Ohren hat zu hören, der höre'. Also nicht davon ist die Rede, daß Christus zu den einen in Parabeln redet (gar in der Absicht unverständlich zu bleiben), zu den andern aber in heimlichen und nachträglichen Kommentaren zu den Gleichnissen. Sondern das ist gemeint, daß denen, die Augen zu sehen und Ohren zu hören haben und sie anwenden, das Geheimnis des Schon-hereinbrechens des Reiches, sein stilles Aufwachsen, sein Ergreifen und Wirken, sichtbar spürbar wird, daß aber denen, die dem Rufe ‚wer Ohren hat zu hören, der höre' nicht folgen, die Rede davon lauter Rätsel sein und bleiben muß.

6. Das alte Wort – in seiner jetzigen Fassung durch die obengenannte Theorie entstellt – ist an der Stelle, wo es jetzt steht, sicherlich erst später eingeschoben. Das hindert nicht, daß es ein aus guter Quelle geflossenes Jesus-wort ist. Und auch der Einschiebende hat noch gefühlt, daß es sich bezieht auf das Spüren-können des schon hereinbrechenden Reiches. Christus müht sich, und grade in seinen Himmelreichs-Gleichnissen, ein Geheimnisvolles zu Gehör Gesicht Gefühl zu bringen. Seine Reden davon sind als solche nicht ‚Ansprüche' Mahnungen Forderungen an den Willen. Aber ebensowenig sind sie ‚Monologe'. Sie sollen etwas wirken, geben. Er will durch sie Augen öffnen für ein Wunderbares, das unter ihnen und in ihrer Mitte ‚seit den Tagen des Johannes' wirksam ist, das vor sich geht und eben jetzt vor sich geht. Das ist der Zweck seiner

Reden von der wachsenden Saat, vom aufkeimenden Senfkorn, vom wirkenden Sauerteig. Und ohne diesen Zweck haben solche Reden wirklich keinen Sinn. Ohne sie sind sie wirklich, und zwar sie alle und keineswegs nur die Erzählung vom vierfachen Acker, bloße ‚Monologe', deren Zweck man nicht einsieht. Es ist auch hier wieder wie mit dem ‚heiligen Geist'. In Ev. Joh. 3 erzählt der Redner von dem Geiste,

> der da weht wo er will; du hörst sein Brausen wohl, aber du weißt nicht von wannen er kommt und wohin er fährt; so ist es mit einem jeden, der aus dem Geiste geboren wird.

Was soll dem Nikodemus diese Nachricht über Vorgänge, die von seinem Willen ja auch völlig unabhängig sind? Hält auch hier der Redner einen ‚Monolog', das soll heißen eine zwecklose Rede? Nach der Meinung des Redners in Joh 3 ‚nützt' diese Rede dem Nikodemus doch wohl dieses, daß er offene Augen gewinne für ein Geheimnis, das ihn wirkend umgiebt, oder das ihn umgeben wird, wenn er die Augen dafür öffnet. Mit dem mystērion des Himmelreichs ist's aber nicht anders.

IV. DIE VERKÜNDUNG VOM SCHON-HEREINBRUCH DES REICHES IM EINZELNEN

11. GOTTES-REICH VERTREIBT SATANS-REICH

Wir lesen in Mt 12, 25–29:

25 Ein jegliches Reich, wenn es in sich selbst zwiespältig ist, wird wüste, und eine jegliche Stadt oder Haus, wenn es in sich selbst zwiespältig ist, wird nicht bestehen. 26 Wenn nun der Satan den Satan austreibt, so ist er zwiespältig geworden wider sich selbst: wie soll dann sein Reich bestehen! 27 Und wenn ich mit Beelzebub die Dämonen austreibe, womit treiben denn eure eigenen Leute (sie) aus? Somit werden sie selber eure Richter sein. (Also nicht, wie ihr sagt, mit Beelzebub sondern mit Gottes Geist treibe ich aus.) 28 Wenn ich aber mit Gottes Geist die Dämonen austreibe, so ist ja indertat (ara) das Reich Gottes zu euch gekommen. 29 Oder wie kann jemand in das Haus des Starken eindringen und seine Geräte erbeuten, wenn er nicht zuvor den Starken gebunden hat und alsdann sein Haus plündert.

Statt des Verses Mt 29 sagt Lukas in Lk 11, 21–22

Wenn der Starke in seiner Rüstung seine Hofstatt bewacht, so bleibt, was ihm gehört, in Sicherheit. Wenn aber ein Stärkerer als er eindringend ihn besiegt, so nimmt der ihm die Rüstung, auf die er traute, und seine Beute verteilt er.

Die Lesart des Lk ist ersichtlich noch ursprünglicher als die von Mt und läßt zugleich die alttestamentliche Stelle, die Jesus hier benutzt und in die er die Idee vom göttlichen End-kampf und Sieg über Satan hineinlegt, noch deutlicher durchscheinen.

1. Reich streitet und siegt hier wider Reich, das chschathra varya ‚des Herrn' wider das des Erz- und End-feindes. Uraltes arisch-iranisches Erb-gut steht hier mitten im Evangelium, in greifbarer Massivität und Realistik. – Das Reich ist hier Macht, siegende, zwingende Macht. Es ist zugleich ein Macht-bereich, der sich an die Stelle eines andern Macht-bereiches, an die Stelle des Reiches, des Hauses, der polis des Satan setzt, gegen dieses im exorcistischen Wirken Christi vordringt, gegen es siegend-wachsend seine Grenzen vorschiebt, seinen Bereich ausdehnt, klein anfangend, immer größer werdend.

Auch im Henoch-buche wirkt die große iranische Idee vom Gottes-kampf. Deutlicher tritt sie auf an andern Stellen spät-jüdischer Apokalyptik. So in Assumptio Mosis, 10, 1–2.[1] Hier heißt es am Schlusse der Weißagung der Endzeit:

> Tunc apparebit regnum illius (Dei) in omni creaturā illius,
> Et tunc Zabulus (Diabulus) finem habebit et tristitia cum eo abducetur.

Das ist deutlich die iranische Botschaft vom Siege des chschathra ‚des Herrn' über den Gottes-feind, die Niederwerfung des Bösen am Ende im großen Gottes-siege. Der Sieg vollzieht sich hier durch Gottes Heerführer, den Erzengel Michael.[2]

Noch massiver und ausgeführter begegnen uns die iranischen eschatologischen Kampf-ideen in den Stoff-massen, die an verschiedenen Stellen eingebettet sind in unsere christliche Apokalypse, in die ‚Offenbarung Johannis'. (Daß sie hier nicht von dem Apokalyptiker neu erfunden, sondern daß sie vorgefunden und eingewoben sind in seine spezielle Weißagung und ihren Sonderzwecken angepaßt sind, leidet keinen Zweifel.) Der Seher schaut hier in Apc. Joh 12, 7 das Ende der Dinge, das Hereinbrechen der End-zeit. Es erscheint ‚ein großer feuriger Drache',

> und es ward Krieg im Himmel (wohin der Drache aufgestiegen sein muß) von Michael und seinen Engeln gegen den Drachen. Und der Drache und seine Engel stritten. Und sie vermochten es nicht. Und es gab keinen Platz mehr für sie im Himmel. Und der große Drache wurde geworfen, die alte Schlange. Er ward auf die Erde geworfen, und seine Engel wurden mit ihm geworfen.

Also ein großer erster und prinzipieller Sieg ist zunächst erfochten, und schon singen die Engel:

---

[1] Assumptio Mosis in O. Fr. Fritzsche: Libri veteris Testamenti Pseudepigraphi selecti, Leipzig 1871, S. 151 u. 152; ferner: Die Himmelfahrt des Mose, herausgeg. v. C. Clemen in Kleine Texte f. theol. Vorlesungen u. Übungen, herausgeg. v. H. Lietzmann, Heft 10, Bonn, 1904, S. 11. Vgl. auch die deutsche Übersetzung von C. Beer in E. Kautzsch: Die Apokryphen u. Pseudepigraphen des A. T., Bd. II, 1900 (Neudruck 1921), S. 327.

[2] Zugleich achten wir dabei auf die Worte ‚et tristitia cum eo abducetur'. Das ist der Sinn, und das ist gemeint, wenn jemand kommt mit der Botschaft: das Reich ist nahe. Diese Botschaft ist ‚Gute Nachricht' für Traurige und Betrübte, ist besōrāh und Euangelion.

Nun ist gekommen das Heil und die Macht und das Reich unseres Gottes und die exousia seines Messias,

aber sie schließen mit den Worten:

Wehe der Erde und dem Meer, denn der Teufel ist herabgekommen zu euch in großem Zorn, und er weiß daß er nur noch wenig Zeit hat,

denn obschon prinzipiell geschlagen führt nun der Drache seine Angriffe fort auf der Erde:

und ging hin Krieg zu führen mit den übrigen von ihrem Samen, welche die Gebote Gottes halten.

Das ist iranische Eschatologie, angewandt und umgeformt auf vermeintliche End-geschicke der christlichen Kirche (zugleich amalgamiert mit Zügen chaldäischer Mythologie, mit der sich die iranische Tradition längst verbunden hatte).

Der feurige Drache ist nicht, wie Bousset meint, ein ‚Wassertier', denn im Wasser kann man nicht feurig sein, sondern er ist wörtliche Übersetzung von Azhi dahāka (sanskrit: ahi dāhaka), das heißt eben ‚feuriger, brennender Drache'.[1] Azhi dahāka hat, wie schon das Urungeheuer, das Trita bekämpfte, drei Köpfe (und sieben Schwänze). Unter chaldäischem Einflusse sind bei Johannes sieben Köpfe daraus geworden. Auch in Iran war der Erzfeind zum Himmel gedrungen, ‚Le Seigneur abat le mauvais esprit, qui sort du ciel' (Söderblom a. a. O.[2] S. 267), und Azhi dahāka se précipite dans le monde, pour commettre le péché. Zugleich wütet er hier gegen Mensch und Tier; ebenso kommt der feurige Drache bei Johannes

[1] Der feurige Drache ist zugleich ‚die alte Schlange'. Beide werden hier im Mythus vom Sonnenweibe verwendet und kommen in Apc 20, 2 nochmals und anders zur Verwendung. In Apc 20, 2 ff. bezieht sie Bousset selber, wie es ja auch garnicht anders möglich ist, auf Azhi dahāka und auf dessen Kampf wider Fretūn (W. Bousset: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 1926[3], S. 516). Daß aber der Drache in Apc 20, 2 gleicher Herkunft ist mit dem feurigen Drachen hier, ist ohne Zweifel. – Und kein Name ist passender als einerseits ‚feuriger Drache', denn azhi heißt Drache und dahāka heißt feurig, und andererseits ‚die alte Schlange', denn sie gehört indertat urältester Mythenbildung an. Sie und ihr Bezwinger Fretūn = Trita sind Ur-urgestalten.

[2] S. oben S. 20 Anm. 1.

zur Erde zu wüten in großem Zorn und zu verfolgen die Gerechten. Auch das merkwürdige ‚Drittel' in Apc Kap. 8 v. 7, 9, 11, 12:

> Das Drittel der Erde, der Bäume verbrannte; es starb das Drittel der Geschöpfe im Meere; das Drittel des Wassers ward zu Wermut; das Drittel der Sonne, der Sterne, des Tages ward verfinstert –

stammt aus derselben Quelle, denn Azhi dahāka verschlingt ein Drittel der Menschheit, der Tiere und der andern vom Herrn geschaffenen Wesen, sein Ziel ist die Zerstörung der Welt und die Vernichtung der Wesen (Söderblom S. 258 f.). Nach späterer Tradition verschluckt er den Ahriman, und so mit dem Teufel selber im Leibe wird er l'unique adversaire (Söderblom 267). Die Kämpfer wider ihn sind (als die Streiter für den saoschyant, den kommenden Adjuturus, den Retter, Richter und Hersteller der neuen Welt) die aus ältesten arischen Mythen stammenden Gestalten Keresāspa oder Fretūn (= Thraetaona āthwya = Trita āptya). In unserer Johannes-apokalypse wird daraus der stratēgos Gottes, der weidliche Engel-held Michael.

2. In gleicher Deutlichkeit wie hier zeigen sich diese iranischen Anklänge in der Beelzebub-szene Jesu.

Jesus spielt mit seinen Worten vom Starken und vom Stärkeren, der über den Starken kommt, ihn besiegt und ihm seine Geräte oder seine Beute abnimmt, zunächst auf eine Stelle aus Jesaia 49, 25/27 an:

> Mag man einem Starken die Gefangenen abnehmen und mag die Beute eines Gewaltigen entwischen? Mit dem, der wider dich (Israel) streitet, will ich, Jahveh, streiten und meine Kinder will Ich erretten, ... auf daß alles Fleisch erkenne, daß ich, Jahveh, dein Erretter sei und dein Löser, Ich, der Starke Jakobs.

Von zwei Starken (gibbōr) ist bei Jesaia die Rede. Beide streiten wider einander. Jahveh aber, der Stärkere, schlägt den Starken, nämlich den Widersacher, und errettet von ihm. Jesaia meinte die irdisch-weltlichen Bedränger Israels, für Jesum gewinnt diese Streitszene den tieferen Sinn des Gottes-kampfes wider den Gottes-feind

selber. (Vielleicht hatte sie diesen Sinn in apokalyptischen Kreisen schon vor ihm gewonnen, die Selbstverständlichkeit, mit der er die Worte anwendet, läßt das fast vermuten.)

3. Den Sinn und die Logik seiner Antwort auf den Beelzebubvorwurf finden wir am klarsten in dem Berichte des Lk, der auch hier einer älteren Form von St folgt als Mt und Mc. (Bei Mt und Mc ist die Logik der Verse Lk 11, 21–22 schon unscharf geworden, und zwar aus einem Grunde, den wir noch vermuten können. S. die Anm. unten.) Jesus sagt: Würde ich mit Beelzebub austreiben, so würde Satan wider sich selbst sein, was nicht sein kann. Also gebt zu, daß ich mit Gottes Finger austreibe. Wenn dies aber so ist, dann folgt, was ich lehre, nämlich daß das Gottes-Reich schon hereingebrochen ist, das heißt daß Gottes Herrschaft über Satan schon verwirklicht ist und Satan selber schon seiner Macht, nämlich seiner Waffenrüstung beraubt ist, da man ihm sonst seine Beute, nämlich die Besessenen, nicht abnehmen könnte. Denn solange der Starke in voller Rüstung und seiner Rüstung nicht beraubt da sitzt und so gerüstet seine Hofstatt bewacht, so kann kein Exorcist und auch ich nicht ihm abnehmen, was er besitzt. Aber eben weil das Reich schon angebrochen, weil Gott seinen Sieg schon vollzogen und dem Satan seine Rüstung schon ausgezogen hat (– wir dürfen fortfahren: weil Satan aus dem Himmel schon gestürzt ist und nur hier auf Erden noch mit den Resten seiner Macht wütet –) darum ist es möglich, ihm seine Beute, nämlich die von ihm Gefangenen und in Besitz Genommenen durch den Exorcismus abzunehmen. Der Stärkere, der ihm die Rüstung ausgezogen hatte (nämlich Gott selbst), eben der entzieht ihm nun auch noch seine Beute durch Wirkung des von ihm gesandten und mit Seiner Macht, nämlich mit Gottes Finger wirkenden Exorcisten Jesus.[1]

[1] Die eigentümliche Undeutlichkeit, die über den Berichten bei Mt und auch bei Mc liegt, scheint mir deutlich damit zusammenzuhängen, daß diese Erzählung vom Standpunkte der späteren Gemeinde nicht mehr verständlich war. Für sie war es dogmatisch selbstverständlich, daß Christus selber den eigentlichen Sieg über Satan erfochten habe, was Jesu Meinung garnicht ist und was auch bei Lk noch nicht gemeint ist. Bei Mt und bei Mc aber verschleiern sich die Worte so

4. Und nun wollen wir zugleich auf einen Umstand achten, über den wir gewöhnlich hinwegzulesen pflegen. Warum eigentlich fügt Jesus den Satz ‚ara ephthasen hē basileia' und die ganze folgende umständliche Beweisführung hinzu? Er war bezichtigt worden mit Beelzebub auszutreiben. Diesen Vorwurf hatte er widerlegt mit der Absurdität, daß dann Satan wider Satan streite. Damit war der Vorwurf erledigt. Was aber soll das Weitere? Auf den Vorwurf hat es ja nicht mehr Bezug. Wir sagen: es soll, veranlaßt durch das Vorangegangene, aber darüber fortschreitend, eine These Jesu begründen, die er längst aufgestellt hat und die ebenso bezweifelt worden ist wie sein Wirken durch den Finger Gottes. Nur so wird der Fortgang verständlich. Das Wort ara leitet wie unser ‚wirklich' oder ‚indertat' eine Behauptung ein, die zur Evidenz gebracht ist. Es heißt: also ist richtig, was behauptet ward. Es setzt die Behauptung als bekannte und eventuell angefochtene voraus. Es heißt hier: Also ist richtig, was ich lehre und was ich gelehrt habe, nämlich daß das Reich ‚gekommen' ist. Es weist auf Sätze hin, die Jesus schon früher ausgesprochen haben muß. Es weist auf eine Behauptung hin, die ihm eigentümlich ist und die zugleich als paradox bezweifelt worden ist, auf Sätze wie ‚das Reich ist mitten unter euch', auf andere Sätze, die in seinen Himmelreichs-gleichnissen impliziert sind, auf eine Lehre, die er allgemein als seine eigene und besondere Lehre vorgebracht hat und sicher viel allgemeiner und häufiger vorgebracht hat, als unsere evangelische Tradition noch vermuten läßt. In dieser kommt jene Lehre fast in den Hintergrund. Sie verdunkelt sich, und dieses aus dem Grunde, weil

---

seltsam, daß man fast notwendig herauslesen muß, Jesus selber sei der Stärkere gewesen, der den Starken gebunden habe. Ersichtlich mit dieser Tendenz hängt es dann zusammen, daß bei Mc sogar das Wort gestrichen wird: ‚also ist ja das Reich Gottes längst zu euch gekommen'. Vom Standpunkte späterer Christologie aus war dies Wort wirklich schwer erträglich. Denn es setzt deutlich voraus, daß Christus nicht etwa selber das Reich Gottes bringt, sondern daß sein eigenes Auftreten gradezu erst Folge des Schon-gekommen-seins des Reiches ist, daß die Kräfte dieses Reiches in ihm und durch ihn wirken, aber so, daß er selber ein Stück und Teil dieser hereinbrechenden übergeordneten und auch ihm übergeordneten Größe ‚des Reiches' ist.

sie vom Standpunkte der späteren Gemeinde aus aufs neue anfing paradox zu werden.

5. Nicht Jesus ‚bringt' das Reich – eine Vorstellung, die Jesu selber ganz fremd ist – sondern das Reich bringt ihn mit. Auch den ersten großen Gottes-sieg selbst hat nicht er vollzogen, sein eigenes Wirken liegt vielmehr in der Dünung dieses Sieges und wird von ihr getragen. Diesen Sieg selber und den Schon-anbruch der siegenden Gottes-macht erschließt er nicht nur aus seinem eigenen Wirken, sondern er weiß um ihn, weil er ihn geschaut hat. Er ist Zeuge gewesen, wie Satan aus dem Himmel gestürzt ward. Auf dieses geheimnisvolle Erlebnis deutet das Wort, das gleichfalls gewiß nur eine zufällig erhaltene Reliquie aus größeren Zusammenhängen ist, Lk 10, 18:

ich sahe Satan vom Himmel stürzen wie einen Blitz.

Ein Wunder fast, daß ein solches Wort überhaupt erhalten bleiben konnte. Denn auch dieses widerspricht aller späteren Christologie. Aber eben diese Tatsache, daß es und ebenso die Worte der Beelzebub-szene vom späteren Standpunkte nicht mehr möglich und von ihm aus unerfindlich waren, erweist, daß wir mit beiden auf festestem jesuanischen Urgrunde stehen.

6. In Kraft des Gottes-sieges über den gewappneten Starken wirkt er nun selber ‚durch den Finger Gottes' oder durch ‚den Geist Gottes', das heißt mit dynamis, exousia, charis, charisma. Diese seine dynamis ist nichts anderes als die dynamis des ‚Reiches' selber und das Reich selber als dynamis. Und dies sein charisma und sein charismatisches Wirken ist nichts anderes und nichts geringeres als das Kommen des Reiches selber. Er ‚bringt' nicht das Reich, aber er ist selber – das ist die Kehrseite seines Wortes – in seinem Tun die persönliche Manifestation der hereinbrechenden Gottes-macht. ‚Wenn Ich mit dem Finger Gottes die Teufel austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen' – kann man den Klang dieser Worte überhören? Was drücken sie aus? ‚Eschatologisches Kraftgefühl'? Genügt dieser vage Ausdruck? Sie zeugen nicht von einem allgemeinen und unbestimmten ‚Gefühl', sie zeugen vielmehr von einem höchst bestimmten konkreten und einzigartigen Sendungs-

bewußtsein in Bezug auf das Gottesreich, von dem Bewußtsein einer einzigartigen Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit mit diesem Reiche, das diese Gestalt trägt, sie schlechterdings abhebt und abreißt von allem, was als bloße Vorbereitung auf das Eschaton in Gestalt von ‚Gesetz, Profeten und Johannes' vorher dagewesen ist und was im Vergleich mit ihm in bloßes Vorläufertum, ja in Kontrast und Gegensatz hinabsinken muß. Sie zeugen zugleich von dem metafysischen Hintergrunde, in den nach Christi Meinung seine eigene Gestalt und Wirksamkeit eingebettet ist. Hier ist von vornherein nicht ein bloßer eschatologischer Prediger, der gewisse ‚Gedankenkomplexe' stiftet, sondern seine Gestalt und Werk sind ‚Teil eines umfassenden Erlösungsgeschehens, das mit ihm hereinbricht und das in seinem Munde ‚Kommen und Schon-gekommensein des Gottesreiches' heißt. Und das ist endlich der letzte und geheimste Sinn dieser assoziationen-reichen Vokabel.

In und mit ihm und seinem Wirken kommt das Reich, nachdem es sich durch Satans Sturz, zuerst ‚im Himmel' verwirklicht hat, damit es nun ‚wie im Himmel also auch auf Erden' wirklich werde. Und es kommt in erster Linie nicht als ‚Anspruch und Entscheidung', sondern um eine in den Klauen Satans liegende, vom Teufel und von Teufeln bedrohte geplagte besessene dämonisierte Welt loszumachen und dem Starken seine Beute abzujagen, das heißt, es kommt in erster Linie als rettende dynamis, als erlösende Gewalt. Es ist der immer mehr um sich greifende, immer weiter vordringende Heils-kraftbereich, in dem Mühselige und Beladene ‚Ruhe finden für ihre Seelen'. Es stellt ‚Ansprüche' aber das ist nicht sein Neues, fordert ‚Entscheidung' und Entschiedenheit radikal und bis in den Grund, aber das ist nicht sein Unterschied gegen ‚Gesetz und Profeten'. Denn das taten, wie wir schon oben gesagt haben, die ‚Urworte' profetischer Religion längst, 3. Mos 19, 2:

> Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig –

und 5. Mos 6, 4 f.:

> Höre, Israel! Der Herr unser Gott ist ein einiger Herr. Und du sollst lieben den Herrn, deinen Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft –

Worte, deren Radikalität und Totalität des Anspruches, deren Kraft ‚in die Situation der Entscheidung' zu stellen keine ‚konsequente Eschatologie' überbieten oder steigern kann. Worte, deren radikalen Sinn auch die Bergpredigt nur wiederholen, an Beispielen erläutern, aufs neue zu Gemüte führen und in die Innerlichkeit des Herzens und Gewissens, das heißt in den Grund der Seele einpressen kann, aber nicht erst entdeckt. Neu aber ist die Erkenntnis, daß rettende Macht von oben her – blöden Augen unbemerkt und heimlich – im Wirken ist und leise aber unaufhaltsam ihren Macht-bereich ausdehnt gegen den Macht-bereich des Gottesfeindes.

7. Darum ist es auch von vornherein falsch und gegen den Ursinn der Gestalt Christi, ihn aufzufassen als Rabbi, der mit Lehrsprüchen kommend ‚Schüler' gewinnt, erst nachher durch den Kreis dieser Schüler in die messianische Wunder-sfäre erhoben wird, und zufälliger Weise nebenher noch eine gewisse ‚Heil-gabe', die man ihm nicht ganz abstreiten will, besessen hat, wie das ja auch bei andern Rabbi's vorgekommen sei. Die kleine, aber durch Situations- und Umwelt-verständnis, durch intuitiven Scharfblick und durch vortreffliche Charakteristik ausgezeichnete Schrift eines Nichttheologen ‚Das Weltbild Jesu' (von Wilhelm Schubart, erschienen in der Sammlung ‚Morgenland', Heft 13, 1927) hat hier tiefer gesehen. Schubart geht so weit, zu vermuten (Seite 32), daß Jesus in seiner exorcistischen Heilertätigkeit, in der Aufgabe, ‚die finsteren Quälermächte zu vertreiben', lange seine einzige oder wichtigste Aufgabe gesehen habe. Das scheint mir zu weit zu gehen und aus unsern Quellen nicht erweislich zu sein. Richtig ist daran aber, daß die Gestalt Jesu nicht zufällig sondern ganz wesentlich und im intimsten Zusammenhange mit seiner gesamten Sendung indertat die eines exorcistischen Wunderarztes, mit konkreten Einzelzügen sowohl exorcistischer wie wunderärztlicher Tätigkeit gewesen ist, und daß er auch seine ‚Schüler' als solche durchs Land gesandt hat. Aber zugleich wieder nicht wie so manche andere Wunderärzte und Exorcisten jener Zeit, von denen auch unsere Evangelien noch zeugen, sondern wie unsere Beelzebub-stelle zeigt, so, daß er, was

keiner der andern getan oder gewußt hat, mit diesem seinem Wunder-heilwirken sich wußte als Organ der dynamis des hereinbrechenden Reiches. Und wohl möglich wäre an sich die Annahme, daß die Erkenntnis vom Einbruche des Reiches in ihm aufgewacht ist in und mit dem Rege-werden seiner charismatischen Heilandskräfte.

Unter höherem Gesichts-winkel betrachtet heißt dies aber, daß Jesu Sendungs-bewußtsein und seine Gestalt mehr und etwas ganz anderes einschließt, als daß er den Bußruf des Johannes abgewandelt habe in den ‚der Entscheidung zur totalen Erfüllung des Gotteswillens'. Er weiß sich als Stück und Organ des rettend hereindringenden Eschaton selber. Das hebt ihn über Johannes und alles Frühere. Er ist die eschatologische Heils-gestalt. Erst so gewinnen alle seine Taten und auch seine Worte ihre richtige Folie und ihren Sinn. Direkt oder indirekt sind sie alle getragen von der Idee einer rettend eindringenden Gottes-macht. Ihr unmittelbares Korrelat hat diese in dem ‚neuen' Gott, den er bringt, dem Gott, der nicht der den Sünder verzehrende sondern der den Sünder suchende Gott, der zugleich der aus seiner Transcendenz wieder genahte, nach Kinder-sinn und kindlichem Vertrauen fragende, nicht nur von Teufels-furcht sondern von aller Furcht und Sorge befreiende, das ganze Leben mit kindlicher Sorgelosigkeit erfüllende Vatergott ist. So bedeutet auch die akolouthia, das Nachfolgen, das Jesus fordert, nicht Anschluß von Schülern an einen neuen Rabbi, so wie ja auch andere Rabbi's ihre Schüler und ihre Nachfolger gehabt haben, sondern den Anschluß an die rettende eschatologische Heils-gestalt.[1] Und endlich, erst von hier aus ist die Möglichkeit gegeben sinngemäß die Frage zu erörtern, ob Jesu Sendungs-bewußtsein selber schon messianisch bestimmt

[1] Dies hat W. Bauer erkannt. In seinem schon mehrfach angeführten Aufsatze über ‚Jesus, der Galiläer' (vgl. oben S. 3 Anm. 2) sagt er S. 29:

> Jesus ... hatte dazu aufgerufen, sich von dem Bewußtsein der Nähe der Gottesherrschaft ganz durchdringen zu lassen, sich zu der Umkehr zu bequemen, die allein zu Gott führt, ... und den Anschluß an seine Person als den gottgesandten Vorbereiter der neuen Zeit zu vollziehen.

gewesen sei oder ob erst eine Gemeinde von Rabbi-schülern postum ihren Rabbi zum Menschensohne erhöht habe.

12. DAS HIMMELREICH ÜBT SEINE GEWALT

1. ‚Also ist das Reich Gottes wirklich herbeigekommen' – sagt Christus in der Beelzebub-szene, und wie uns scheint mit deutlichem Bezuge darauf, daß er dieses lehrt und gelehrt hat, und in der Erwartung, daß seine Gegner, durch die begleitenden Gründe überführt, die Richtigkeit dieser Lehre einsehen sollen. Dieses hereinbrechende Himmelreich aber, so sahen wir, ist keine statische Größe: es dringt ein mit Macht, es wirkt und wirkt mit Macht. Mit Macht wirken, Macht als wirkende ausüben heißt griechisch biazein, und intensiver noch biazesthai in der Medialform (mit dem Nebensinne ‚seine, die eigene, ihm wesentliche Macht ausüben'). Statt ephthasen hē basileia könnte es in der Beelzebub-szene auch gleichsinnig heißen: ēdē biazetai hē basileia.

So sagt Christus wirklich in Mt 11, 12:

Seit den Tagen des Johannes bis jetzt übt das Himmelreich seine Gewalt (biazetai) und die Gewalt-übenden erbeuten es.

Dieses Wort ist nicht zu isolieren, sondern im Zusammenhange faßbarer Grund-anschauungen Christi zu deuten. Es ist Teil jener Rede, in der Christus von Johannes spricht, ihm hohe Ehre erweist und zugleich den scharfen Schnitt macht zwischen allem Früheren, Johannes einschließlich, und dem, was jetzt neu und unerhört hereinbricht. Das Wort signiert eine Zeiten-wende wie auch das Wort ephthasen hē basileia in der Beelzebub-szene, das ja deutlich ein ‚schon' impliziert. Und beide Logia sind ersichtlich parallel. Drei Zeiten werden hier in Mt 11, 12–14 unterschieden: die Zeit von Gesetz und Profeten als bloßes profēteuein, die Tage des Johannes als die Elias-tage direkter Vorbereitung, die Zeit von den Tagen des Johannes an als Eintritt des Profezeiten und Vorbereiteten selber. Johannes ist (v. 9b) mehr denn ein Profet, da er der direkte Weg-bereiter des Kommens der Gottesherrschaft ist, er ist

‚Elias', die Gestalt, die selber schon von den anderen Profeten sich unterscheidet, weil sie dicht an den Rand des Eschaton gehört. Aber er ist eben nur Elias, der es nur vorbereiten, nicht aber an ihm Anteil haben, nicht ‚in ihm' selber sein konnte. Und so groß er ist, v. 11 b, der Kleinste im Himmelreich ist größer als er. Denn dies ist der Unterschied der Zeit, die seit den Tagen von Gesetz und Profeten und Johannes eingesetzt hat: was jene nur profezeien, was dieser nur vorbereiten konnte, was beide nur erwarten konnten – das Himmelreich, bis dahin nur erhofft, von Sehern nur erschaut, im Himmel verschlossen, aber regungslos wirkungslos, es regt sich, wird wirkend, und wirkend mit Macht. Hē basileia biazetai. Es packt und ergreift; es ist nicht schon fertig da, aber es wird wirkend spürbar, es harrt noch seiner vollen Offenbarung, aber es ist im Voranbruch schon da mit mächtigem Voraus-wirken. Und eben das ist das Charakteristische für die Zeit ‚von den Tagen des Johannes bis jetzt', das heißt für die jesuanische Zeit. Zwar nicht so unterscheidet sich die jesuanische Zeit von der von Gesetz und Profeten und den Tagen Johannis, daß sie schon das volle Eschaton selber ist, wohl aber so, daß, wie in präziser Charakteristik gesagt wird, das Reich ‚wirkt', Macht ausübt, noch nicht selber, wohl aber als vorwirkende Kraft da ist. Diese Kontrastierung der Zeiten durch die dynamis des Reiches entspricht genau dem dynamischen ‚ephthasen' der Beelzebub-szene und will darum von ihr aus verstanden sein.

2. Biazetai. Das könnte passivisch gemeint sein: das Himmelreich wird ‚gestürmt', wird mit Gewalt ergriffen. Der Unterschied gegen das Frühere wäre dann dieser: Bisher ward es nur profezeit, nur vorbereitet, bisher konnte man nur darauf hoffen, warten, sich und andere darauf vorbereiten. Jetzt aber wird es als das gekommene ergriffen, besessen, festgehalten. Auch so würde es das Reich bezeichnen nicht in seiner bloßen Künftigkeit, denn ein nur Künftiges kann man nicht stürmen ergreifen festhalten, sondern nur ein in greifbarer Nähe und Gegenwart Befindliches. Aber biazein heißt in Aktiv und Medium: Gewalt und seine Gewalt ausüben, mit Gewalt wirksam sein, mit Ungestüm auftreten. Im

ersteren Falle wäre die zweite Hälfte des Wortes nur eine Tautologie, im zweiten Falle aber wäre sie ein feinsinniges Widerspiel zum Inhalte der ersten Hälfte des Verses. Das Reich, von dem Christus in der Beelzebub-szene spricht, ‚leidet' nicht Gewalt, sondern übt Gewalt, und ebenso in den Gleichnissen, die wir noch kennen lernen werden. Wie ‚biastai' in der zweiten Hälfte des Verses nicht heißt Vergewaltigte, sondern Gewalt Ausübende, so auch biazetai. Ihm entspricht im Hebräischen châzaq im Hitpael, und ein derartiges Wort mit seinen Assoziationen hat Jesus, der nicht Griechisch sprach, gebraucht. Châzaq heißt stark sein, dann stark werden, wachsen, zunehmen, mächtig werden und speziell auch ‚die Obermacht erhalten'.[1] Alle diese assoziativen Bedeutungen klingen an bei dem Worte châzaq, und da ein Volks-prediger nicht in definitorisch eng begrenzten ‚Begriffen' denkt, sondern seine Worte im Geflechte ihrer Assoziationen verwendet, so müssen wir sie im Worte Christi mithören. Unter diesen sich assoziierenden Bedeutungen aber hatte von den apokalyptischen Ideen Christi her vermutlich die des ‚Übermacht-gewinnens' einen besonderen Accent. Sie entsprach am genauesten der eschatologischen Idee, sie entspricht besonders genau der Aussage in der Beelzebub-szene. Denn das war der Gedanke der apokalyptischen Eschatologie, daß andere Mächte, ja daß Satan selber bisher die Macht übernommen hatte, daß aber die Zeit kommen solle, wo über sie und ihn das Gottesreich die Übermacht gewinnen und sie beseitigen werde. Und dies tritt jetzt ein und macht den charakteristischen Unterschied der jesuanischen Zeit aus von den früheren Zeiten.

3. ‚Und die Gewaltübenden erbeuten es.' Das ist die andere Seite der Sache. Gesetz und Profeten konnten es nur profezeien, Johannes ihm nur den Weg bereiten, aber jetzt kann man es erbeuten, kann man es gewinnen, kann man Anteil an ihm erlangen. Lukas sagt dafür in Lk 16, 16:

und jedermann dringt mit Gewalt hinein,

und beides ist dasselbe. Denn wenn man ein ‚Reich' erbeutet, so

[1] Buch der Richter 1, 28: ‚Als Israel die Obermacht erhalten hatte.'

dringt man in es ein, und wenn man in es eindringt, so erbeutet man es. (Vom ‚Eingehen' in das Reich redet Jesus auch sonst.)

4. Einerseits: das Reich übt Gewalt, andererseits: die Gewaltübenden erbeuten es. Mit dieser Gegenüber- und Zusammenstellung ist die ganze Verkündigung Jesu mit ihren charakteristischen Spannungen ‚summiert'. Denn einerseits: Das Reich kommt und wirkt und fängt und packt und wächst ‚von selbst', ohne daß ein Mensch dazu tun kann. Und dennoch andererseits: nur mit Aufbietung aller ‚Gewalt' in gespanntester Entschluß-kraft dringt man hinein.

Mt 5, 29: Ärgert dich dein rechtes Auge, so reiß es aus und wirf es von dir;
Lk 9, 62: Wer die Hand an den Pflug legt und schaut zurück, der ist nicht geschickt für das Reich Gottes;
Lk 13, 24: Kämpft, daß ihr eingeht durch die enge Pforte;
Mt 8, 22: Folge mir nach und laß die Toten ihre Toten begraben;
Lk 14, 26: Wer nicht hasset Vater und Mutter ....

das sind gewalttätige Worte, und nur biastai, Gewalt Übende, folgen ihnen. Solche Worte setzen biastai, mitchazeqīm als ihre Täter voraus.

Neue Zeit, die Zeit, wo das Reich nicht mehr ruht, im fernen Himmel, sondern ‚seine Gewalt übt'; neue Menschen, die nicht mehr harren und warten, sondern das nahegekommene Reich stürmen – besser, knapper, prägnanter als durch dieses Wort konnte der Wesens-unterschied der jesuanischen Zeit von den Tagen des Johannes und den Zeiten von Gesetz und Profeten nicht gezeichnet werden. Wir wagen hinzuzufügen: auch nicht geistvoller. Durch das feine Widerspiel von biazetai und biastai.

13. GOTTES-SAAT, NICHT MENSCHEN-TAT. – DAS MYSTERIUM DES ‚VON SELBST'

1. Gewaltübende erbeuten es. Nur ‚Zeloten', Eiferer um Gottes willen, Menschen stärkster gespanntester gewalttätiger Entschluß-kraft sind geschickt für das Himmelreich. Und gleichwohl,

das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit macht kein menschlicher Wille, keine menschliche Leistung oder willentliche Anstrengung. Es kommt, es wächst, es reift, es trägt Frucht ‚von ihm selbst'. Das ist der Sinn des feinsten aller Gleichnisse Jesu, das uns – in Verstellung und Verdunkelung – aus der alten Stammschrift aufbehalten ist in Mc 4, v. 3–8 und v. 26–29. Diese beiden zersprengten Stücke muß man im engsten Zusammenhange und unmittelbar auf einander folgend lesen. Sie bilden nicht zwei Gleichnisse sondern eines, und v. 26–29 bringt erst die Pointe und die Auflösung des Stückes v. 3–8. Daß jenes für sich allein nur Fragment ist, daß es eng zu einem Vorangehenden gehört, daß es Vorangegangenes voraussetzt und darauf sich zurückbezieht, beweist das Wort ‚so' = ‚auf diese Weise', mit dem es deutlich Vorangegangenes rückweisend selber beginnt.

2. Früh hatte man angefangen die Sentenzen Christi zu sammeln und in einer oder mehreren Schriften zusammenzustellen. Unsere alte ‚Stammschrift' aber hatte an sich einen anderen Zweck. Sie wollte entsprechend der missionarischen Predigt, aus der sie hervorgewachsen ist, verfahren. Die erste Aufgabe der missionarischen Predigt aber war nicht, Logia eines Meisters zu tradieren, sondern Kunde zu bringen vom kommenden Heil und darum von der eschatologischen Heils-gestalt, mit der und in deren Person, Wirken und Reden das Heil der End-zeit kam und gewonnen ward. Dasselbe war der Zweck der alten Stammschrift. Zu einer solchen Darstellung Christi als der Heils-gestalt gehörte dann vom bekannten Logien-material so viel, als für die Erfassung des Sinnes dieser Gestalt notwendig war: nicht weniger und nicht mehr. So mußte sie auch einige charakterisierende Beispiele geben von der Art der Verkündigung und ihren Grund-gehalten.[1]

Jesu Heils-gestalt, ihr Woher, ihren Ausgang von Johannes, ihr eigenes selbständiges Auftreten, seine ersten Taten, den Anfang

[1] Diese knappe Auswahl wurde dann zum Ansatzpunkte dafür, daß allgemach noch mehr Logien-material eindrang – zunächst gewiß als Glossen und Noten, die man am Rande seines Exemplares anfügte und die bei der nächsten Abschrift dann in den Text selber eindrangen.

seiner Predigt-züge, die erste Sammlung einer Folgerschaft, die erste Ausbreitung seiner Wirkung, besonders den charismatischen Gottes-boten und den Heil-bringer als Wunder-arzt und Bestreiter Satans und seines Reiches in exorcistischem Wirken hatte St (in Mc 1–3) geschildert: einfach, kunstlos, um genaue Zeitfolge nicht bekümmert, in der Weise schlichter Volks-missionare, gleichwohl nicht ohne Gefühl für sachliche Ordnung und mit bestimmtem Gefühl für das Charakteristische. Besonders gelingt ihr gut, den neuen Typus Jesu zu kontrastieren gegen den des Johannes, dessen Schilderung sie voraufgehen läßt. Jetzt geht sie nun weiter, um in einigen Beispielen die Art Jesu als Prediger zu zeigen, und ihre kurzen Züge stellen ihn anschaulich genug vor Augen. Zugleich wählt sie Stoffe, die zeigen sollen, was auch hinsichtlich des neuen Inhaltes der jesuanischen Predigt ihr als das Charakteristischste erscheint. Nicht mit Bußrufen wie Johannes, nicht mit einer nova lex wie der neue Mose in Matthäus, sondern mit der spezifisch jesuanischen Sonderbotschaft beginnt sie, mit dem mysterium von dem ‚Reiche', das geheimnisvoll ‚schon' am Werke ist, das schon wird und wächst, und das ‚von selber' wächst. Zwei Gleichnisse genügen ihr dazu: das von der selbstwachsenden Saat und das vom Senfkorn, denn sie will nicht die Predigt Jesu als Ganzes berichten, sondern sie will ihn als Prediger charakterisieren. Zugleich will sie ihn charakterisieren als den, der im Gegensatze zu den gelehrten Methoden der Schriftgelehrten zum ʿam hāʾāreẓ zu reden weiß, das heißt der, obwohl selber zweifellos rabbinischer Bildung und Gelehrsamkeit nicht unkundig, zum Volke redet in volks-verständlicher, einleuchtender Rede leuchtend klarer Gleichnisse, ‚so, wie sie zu verstehen vermochten', v. 33. – Mit diesem v. 33 hat ursprünglich das vortrefflich gefügte Stück in St einst geschlossen.

3. Es ist später zersprengt worden durch spätere Einlagen, in Mc 4, v. 10–25. Daß dies Einlagen sind, wird heute allgemeiner zugestanden. Zudem beweist es der auch von unserm Mc noch gegebene Text. Denn nach Mc 4, 1–2 soll eine längere Rede an das Volk vom Schifflein aus in ‚vielen Gleichnissen' gezeichnet werden. Der Vers 10 aber unterbricht diese Schiffspredigt, da Jesus hier

plötzlich schon abbricht und ‚mit seinen Jüngern allein ist', während die Schiffspredigt doch in v. 26 ersichtlicher Weise ruhig weiter geht und ersichtlich erst in v. 33 ihr deutliches Finale erreicht.

Damit erweist sich dann auch v. 34 als späterer redaktioneller Zusatz. Denn deutlich weist er zurück auf die wunderliche Parabeltheorie in v. 12 des Einschubes, von der wir früher gesprochen haben, und auf die ebenso wunderliche Theorie, daß Jesus in geheimem Colleg zu seinen Gleichnissen seinen Jüngern allegorische Kommentare gegeben habe, in v. 13. Der Zusatz in v. 34 versucht, nachträglich die so klaren gegenteiligen Aussagen vom Zwecke der Parabelrede in v. 33, die Mc in der St vorfand, im Sinne dieser Kommentartheorie zu neutralisieren.

Und ferner, ersichtlich geht in v. 26 die Predigt fort in Gleichnissen, ist also grade auch nach der Theorie des Mc vor dem Volke, also noch im Schifflein und nicht im Jünger-Colleg gehalten. Wenn Jesus auch hier im Geheimcolleg mit seinen Jüngern allein gewesen wäre, so hätten ja grade auch hier die Kommentare folgen müssen und wären für eine solche Situation das Wichtigste gewesen.

4. Der Einschub in v. 13 ff. giebt zunächst einen ausführlichen Kommentar, der Zug um Zug auf Einzelheiten des Gleichnisses eingeht und dieses in eine Vielfachheit zerspellt. Völlig gegen den ‚Stil' Jesu. Zugleich ist dieser Kommentar eine Allegorie, das ist eine Form der homiletischen applicatio, die später allgemein wurde, Jesu selber aber fremd ist. Daß sie zugleich die Tendenz des Gleichnisses selber verfehlt, ja fast in ihr Gegenteil verkehrt, werden wir noch sehen.

5. Das Stück in v. 26 beginnt mit ‚houtōs'. ‚So', ‚auf ebendieselbe Weise' ist das Reich Gottes, wie wenn usw. So kann ein für sich stehendes Gleichnis aber nicht beginnen, und nie beginnen Gleichnisse Jesu so. Dieses ‚So', ‚Auf ebendieselbe Weise' läßt fragen: auf welche Weise denn, wieso denn? worauf man keine Antwort erhält, wenn das Stück v. 26 ff. in seiner Isoliertheit bleibt. Es knüpft an, es setzt voraus. Es setzt voraus, wieso und warum vom

Reich Gottes das gesagt werden kann, was nun folgen soll. Es setzt in aller Deutlichkeit eben v. 3–8 voraus. Denn aus den Versen 3–8 wird unmittelbar ersichtlich, daß und wieso es mit dem Reiche Gottes bestellt ist, wie nun in v. 26b–29 von ihm ausgesagt wird.

6. Jesu Gleichnis, so wie er es in seinem Schifflein schlichtem Volke schlicht und tief, aber nicht mit der Dunkeltiefe esoterischer Mirakel-lehre, sondern mit der klaren Tiefe aller seiner Gleichnisse vorgetragen hat, hat gelautet:

> 3 Höret! – Siehe, der Säemann ging zum Säen aus. 4 Und beim Säen fiel das eine an den Weg, da kamen die Vögel und fraßen es auf. 5 Und das andere fiel auf das Steinige, wo es nicht viel Erde gab, und schoß schnell auf, weil es nicht tief gekommen war. 6 Und als die Sonne aufgegangen war, ward es versengt und verdorrte, weil es keine Wurzel hatte. 7 Und anderes fiel unter die Dornen, da gingen die Dornen auf und erstickten es, und es gab keine Frucht. 8 Und andere (Körner) fielen auf guten Boden, und sie brachten Frucht, aufgehend und wachsend, und sie trugen bis zu dreißigfach und sechzigfach und hundertfach. 26 Auf solche Weise ist das Reich Gottes, wie wenn ein Mensch den Samen aufs Land wirft 27 und dann schläft bei Nacht und wacht bei Tag, – die Saat aber sprießt und wird groß, ohne daß er es weiß. VON SELBST (automate) bringt die Erde Frucht: erst den Halm, dann die Ähre, dann das volle Korn in der Ähre. Wenn aber die Frucht sich neigt, so schickt er alsbald die Sichel, denn die Erntezeit ist da.

7. An diesem streng einheitlich gemeinten und geformten Gleichnisse ist nichts zu allegorisieren, nichts zu psychologisieren, nichts im einzelnen zu nehmen. Es ist zu erfassen mit seiner streng einfachen und einheitlichen Pointe. Diese Pointe wird eingeleitet durch das ‚Auf solche Weise'. Verglichen werden zwei Vorgänge: der eine – ein äußerer sichtbarer Vorgang, wohlbekannt, alle Jahre sich wiederholend mit seinen bekannten Zügen, der andere – ein geistiger unsichtbarer Vorgang. Dieser zweite Vorgang soll durch seine Analogie zum ersten zur Erkenntnis, zum Verständnis gebracht werden, soll sichtbar werden, vor dem Auge des Hörenden in seiner Eigenart aufleuchten. Beide Vorgänge aber sind Vorgänge des Wachsens. Und was deutlich werden soll, das ist daß im zweiten Falle auf ebendieselbe Weise wie im ersten ‚Wachsen' eine Sache ist, die ‚von selbst', die aus eigener Trieb- und Wachstums-kraft erfolgt und damit unabhängig ist vom Tun, vom Wollen

Machen oder Wirken, ja selbst vom Wissen und Beobachten des Menschen. Der Mensch, nachdem die Saat ausgeworfen ist, geht von dannen, schläft oder wacht daheim, und tut nichts. Die Saat ist sich selbst überlassen, und ihr Schicksal hängt nicht ab vom Schlafen oder Wachen, Wirken oder Nicht-wirken des Menschen. Verdorren Körner, die an den Weg gefallen sind, versengt sie die Sonne weil sie zu oben liegen, picken die Vögel auf, was beizu aufs Steinige fiel – der Mensch tut es nicht und weiß es nicht. Die Saat aber, auf Saatland gefallen, wächst, leise still unvermerkt, ‚wie er es nicht weiß' und wie er es noch weniger macht. Still treibt sie Halm und Ähre und Frucht – sein Tun ist es nicht. Sie bringt Korn dreißigfach sechzigfach hundertfach, ein Wunder zu schauen – sein Tun ist es nicht. ‚Von selbst', während er fern ist, nichts wirkt, nichts wirken kann, seinem Tun, ja seiner Beobachtung entzogen, bringt die Erde aus ihrer, von Menschen unabhängigen Kraft und Wirkung, von selbst Halm Ähre und reife Frucht hervor – ‚wie er nicht weiß'. Er weiß nicht, wie das gemacht wird, wie es zugeht. Es ist vor seinen Augen verborgen, es ist Geheimnis.

In diesem Geheimnis des VON SELBST liegt das tertium comparationis, die Analogie. Darum das ‚So', ‚Auf ebendieselbe Weise' in v. 26. ‚So', nämlich um dieser Analogie willen, ist es mit dem Reich Gottes, wie wenn usw. Das Gottesreich wächst auf, gleicherweise, still verborgen unsichtbar für blöde Augen, wird und wächst aus Gottes- nicht aus Menschen-kraft, wirkt und wächst, wie er es nicht weiß, geheimnisvoll, auf seine Weise, durch eigne Kraft, automatōs, und reift in ‚Früchten der Gerechtigkeit' bald dreißigfach bald sechzigfach bald hundertfach – und alles das als Gottessaat, nicht als Menschen-tat.

Was aber so einer von selbst wachsenden Saat verglichen wird, das ist nun natürlich nicht das Reich Gottes, wie es ewig bei ihm im Himmel ist, sondern das ist das geheime Wunder-werk, das ‚seit den Tagen des Johannes', still mächtig unaufhaltsam ‚seine Gewalt übt' und, wie es ‚im Himmel' ewig ist, nun ‚auf Erden', hereinbrechend, kommt, Platz greift, sich siegreich ausdehnt, um

und in Menschen wird und in ‚Früchten' mannigfalt, in Früchten der Buße und der neuen Gerechtigkeit wirksam wird. Es ist dasselbe einige Gottesreich, das auch im Himmel ist, aber nur als das schon hereinbrechende, leise sich ausbreitende, wunderhaft umfangende, seinen Kraftbereich innerlich und äußerlich ausdehnende kann es mit ihm ‚so' stehen, wie es steht, wenn ein Mensch wirkens-los beiseite geht, die Erde aber von selbst Frucht treibt. Es ist ‚konsequent eschatologisch', aber nicht vom Standpunkte unserer ‚konsequenten Eschatologen' aus, sondern von dem Mirum des Gottesreiches aus, wie Jesus es erschaut hat und wie er es, in unvergleichlicher Eindrücklichkeit und Deutlichkeit, in diesem seinem feinsten Gleichnisse blöden Augen zu Gesicht bringen will.

8. Will man für unser Gleichnis das rechte Relief gewinnen, so muß man es sehen im Zusammenhang der Gesamt-tendenz, die Jesu Verkündigung trägt und die erst durch ihren Kontrast gegen die anderen Zeit-tendenzen ganz deutlich wird. Jesu Predigt ist, zeitgeschichtlich angesehen, eine Reaktion gegen die emporkommende Richtung und vordringende geistige Methode der Farisäer. Sie ist Anti-farisäismus. Am vollendetsten tritt diese gegen die Geistes-art und den Frömmigkeits-typus des Farisäismus gerichtete Tendenz der jesuanischen Botschaft hervor in einem Worte Jesu, das wahrlich zeitlos und raumlos gilt, aber das doch gleicherweise sein besonderes zeitgeschichtliches Relief erst erhält, wenn man es im Zusammenhange dieser antifarisäischen Strebung der jesuanischen Haltung sieht. Nämlich in dem Worte Mc 10, 15:

> Wer das Reich Gottes nicht annimmt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen.

‚Empfangen', wie Kinder ‚hinnehmen' – das ist der neue Heilsweg, den Jesus weist. Er ist der Weg, der farisäischer Einstellung und Sinnesart am wenigsten entspricht, vielmehr der ihr diametral entgegengesetzt ist, ihr nicht in bloßen Einzelheiten, nicht in einzelnen Lehrsätzen sondern als ein Totum innerlicher Gemütshaltung überhaupt und zugleich ganz anderer Gemüts-haltung entgegensteht. Mit keinem besseren und markanteren Worte könnte man spezifisch farisäische Haltung bezeichnen als mit ‚unkindlich',

‚kindlicher Art entgegen', mit keinem markanteren Worte konnte Jesus ‚den Weg Gottes' klarer dem Wege der Farisäer entgegensetzen als mit dem Worte ‚wie ein Kind'.

Was ist ‚kindlich', ‚Kindes-sinn'? Zu definieren ist ‚kindliches Verhalten' schwer, vielleicht überhaupt nicht: es will in seiner Eigenart angeschaut, intuitiv, nicht definitorisch erfaßt, und nachgefühlt sein. Sein hervorstechendster Einzelzug ist der tiefe Wesens-gegensatz des Naiven gegen das Reflektierte, des gefühlsmäßigen Erfassens gegen Theorie und Methode, des Unbewußten und Spontanen gegen Bewußtheit Gewolltheit Gemachtheit und Technik, der Simplizität gegen Penibilität und Kasuistik, der Einfalt des Herzens gegen Künstlichkeit und Virtuosentum, der natürlichen Offenheit und Empfänglichkeit gegen Verdrehtheit und Verschrobenheit, des unmittelbaren Witterns gegen Ertifteln und Spintisieren, der intuitio gegen die discursive ratio. Ein Weg penibler Methoden, ein Trachten, auf einem immer ‚unkindlicher' werdenden, theoretisierenden, schulmäßig und spitzfindig werdenden Heilswege einer virtuos betriebenen Gesetzes-technik und einer subtil werdenden Gesetzes-wissenschaft vor Gott gerecht zu werden, drohte im farisäischen Methodismus sich aufzutun. Das ‚Gesetz', seine virtuose Behandlung und die penible Legalität kam ‚zwischenein' zwischen Gott und die unmittelbare Haltung des Gemütes zu ihm. Der Gesetzes-gelehrte und der subtile Kenner und Observant seiner Häkchen und Jota wurde das religiöse Ideal dieser Richtung. ‚Hinnehmen wie ein Kind', ohne das Tifteln der Schulgelehrsamkeit, in der Einfalt des Herzens, das von Techniken Subtilitäten und gelehrter Rabbinen-rabulistik nichts versteht und nichts braucht, überhaupt aber ‚Hinnehmen' statt Machen Produzieren Erzwingen wollen – das wird im Kinder-worte Jesu als der wahre Heils-weg gegen den farisäischen gesetzt.

Mit dem Sinn dieses Wortes vom Kindes-sinn ist der Sinn unseres Gleichnisses von der selbstwachsenden Gottes-saat in seiner Tendenz eng verwandt. Es ruht auf demselben Kontraste.

Von Frucht redet es, die erwachsen soll. Das Bringen rechtschaffener ‚Früchte' hatte auch Johannes gefordert. Aber er hatte

es gefordert, mit dem Schrecken des Gerichtes, – gefordert als etwas, das der Mensch durch den Buß-akt des erschreckten Gewissens in der Eigentat seines Willens hervortreiben soll. Ebenso hatten die Farisäer mit Ernst und Eifer auf Gerechtigkeit und auf Früchte der Gerechtigkeit gedrungen. Aber sie wollten sie machen, sie wollten das Joch der malkūt Jahveh's auf sich nehmen und damit von sich aus das Kommen der malkūt herbeinötigen durch ein System der bis ins einzelnste ausgetiftelten und methodisch regulierten Lebensführung, die als solche ein Werk des eigenen ‚Entscheidens' Willens Machens Könnens war.

Beide, die Farisäer und Johannes, wußten nicht, daß der Weg zu Gott der Weg des Kindes ist. Und beide wußten nicht, daß ‚das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit' eine Saat von Gott ist, ‚wachsend', wie ein Mensch nicht weiß, nicht aber ein menschliches Entscheidungs- oder Willens-werk und nicht ein farisäisches Kunstgebäude menschlicher Gerechtigkeit.

VON SELBST sagt unser Gleichnis. Luther sagt: Non propriis viribus meritis aut operibus.

Im Gleichnisse vom Senfkorn, das zum großen Baum wird, klingt der Sinn unseres Saat-gleichnisses unter neuer Pointe leise nach. In den Gleichnissen vom Schatz im Acker und von der köstlichen Perle, die beide ungesucht, ungewollt, ja ungeahnt dem Kaufmann in die Hände fallen, ebenfalls. –

Im Worte vom Kindes-sinn und von der selbst wachsenden Saat weht der neue Geist, der die Religions-welt des rabbinisch werdenden Judentumes bedrohte und überwand. In ihnen weht, mehr als in den fordernden Worten Jesu, der eigentliche jesuanische Geist. Das hat die alte Stammschrift noch gewußt. Darum hat sie, als sie die Predigtweise Jesu zeigen wollte, dieses Gleichnis aus ‚vielen' ausgewählt und vorangestellt.

‚Gedämpft' wurde dieser Geist durch die in Christi eigener Gemeinde alsbald sich erhebende gesetzliche Reaktion der ‚jakobäischen Richtung', die dann auf Sammlung und Gestaltung der Worte Jesu eingewirkt hat und die auch unser Gleichnis zwar überlieferte,

aber es auseinandersprengte und aus seinem ersten Teile eine moralisierende Allegorie, aus seinem zweiten Teile eine Mumie und aus Christo selber einen neuen Gesetzgeber machte. Den antinomistischen, antifarisäischen, grundstürzenden Geist der jesuanischen Regung aber hat – denn das Auge des Feindes sieht am schärfsten – der Farisäer Saulus gewittert. Er wurde zu seinem eifernden Verfolger. Mit Recht. Denn dieser neue Geist tastete den Grund an. Er stellte den Heils-weg selber in Frage. Es war aus mit dem farisäischen Heils-wege der Gerechtigkeit durch die Werke, wenn das Reich Gottes kam und wuchs und ward, wie ein Mensch nicht weiß, VON SELBST. Saulus verfolgte, bis er selber erlag. Er erlag, nicht weil er ‚sich entschloß', einen Menschen aus Nazareth, von dem er, ‚im Wesentlichen von ihm unabhängig', nur den Namen wußte, als den jüdischen Messias anzuerkennen – denn das ist sinnlos. Sondern weil er von dem neuen Geiste, der mit der jesuanischen Regung und Richtung zersetzend und bedrohend durch das Judentum ging, erfaßt und bezwungen wurde.

14. SENFKORN, SAUERTEIG, NETZ, SCHATZ IM ACKER, KOSTBARE PERLE

Senfkorn

Dem Gleichnisse von der selbstwachsenden Saat eng zugeordnet ist, Mc 4, 31 ff., das Gleichnis vom Senfkorn, das zum großen Baum erwächst. Um ein geheimnisvoll Wachsendes handelt es sich auch hier.

1. Als Wachsendes ist es gleichfalls naturgemäß entgegengesetzt allem, was Menschen machen oder leisten können, aber das ist hier höchstens assoziativ mit dabei, jedenfalls nicht die Pointe. Gemeinsam ist ihm mit dem Vorigen, daß es auch hier sich nicht um das rein künftige Reich handeln kann, denn das kann nicht wachsen und in keinerlei Sinn einem Wachsenden verglichen werden, sondern daß Christus auch hier etwas vor Augen stellt, was um ihn und seine Hörer her als ein wunderbarer Vorgang, den sie als solchen ver-

nehmen und richtig verstehen sollen, bereits im Gange ist. Die Pointe ist hier aber nicht sowohl das Von-selbst der Gottes-wirkung als das Anheben mit unscheinbarem Anfang und sich Vollenden mit weitestem Umfang.

2. Was ist das, was so sich mächtig ausdehnend aufwächst? Im Gleichnisse von der selbstwachsenden Saat ist es etwa zu bezeichnen mit der neuen ‚Gerechtigkeit des Reiches Gottes', mit dem, was nach Christi Meinung in und am Menschen sein soll und was da ist, wo Gott wirklich in und über Menschen herrscht, erwachsend nicht durch der Menschen Entscheiden oder Wirken sondern durch spontane göttliche dynamis als innerliche Triebkraft (vergleichbar der Triebkraft des Geistes und der Wiedergeburt aus dem Geist). Im Gleichnisse vom Senfkorn, das zum überschattenden Baume wird, ist unzweifelhaft an etwas anderes gedacht. Die spätere Zeit hat dabei an die sichtbare Gemeinschaft der ‚Kirche' gedacht, die sich ausdehnt. Das ist eine zu massive Umsetzung des Mysteriums des Gottesreiches, auf welches Christus hinweisen will. Vor seinem Auge steht gewiß auch das konkrete Zunehmen des Kreises, der um seine Verkündigung sich sammelt und von ihr ergriffen wird. Gleichwohl wäre es zu handgreiflich und zu eng, zu sagen: das Reich Gottes ist hier die werdende Gemeinschaft der Jesusanhänger. Wir müssen andeutend eher so sagen: es ist das Reich Gottes als eschatologische Heils-sfäre, die hereinbricht, unscheinbar klein beginnt, wunderbar anschwillt und zunimmt, als göttliches ‚Kraft-feld' immer weiter sich streckt und dehnt. Es ist dieselbe Heils- und Macht-sfäre, die auch gemeint ist, wenn das Gottesreich siegreich sich ausdehnt gegen Reich und Haus des Satan, nur hier nicht bezogen ausschließlich oder speziell auf die exorcistischen Wirkungen Christi sondern auf das Gesamte seiner Wirkungen überhaupt und ohne Spezifikation. Dieser Kreis wirft seine immer weiteren Ringe, dehnt sich schon über Galiläa aus, faßt und umfaßt immer mehr Hörende, schwillt an zu einer Bewegung, die – ein Wunder zu schauen – anfängt das Volk zu ergreifen.

3. In diesem extensiven Um-sich-greifen und Größer-werden sieht das Auge Christi das sich ausstreckende, sich dehnende Wunder-

ding des ‚Reiches' sich regen und dehnen im Schon-anbruch. Warum spricht er davon? Er will die andern sehend, erfahrend machen für diesen wunderhaften Vorgang. Und dies ist der eigentliche Zweck seiner Rede. Ohne diesen Zweck würde sich nur die Konstatierung ergeben: Klein hat es angefangen, größer wird Wirkung und Kreis. Das wäre zwar richtig gewesen, aber auch völlig trivial. Das sahen auch ‚blöde und feindliche Augen'. Worauf es ankam, das war, in diesem äußerlichen Geschehen den geheimen Vorgang, das Ereignis-werden des Transcendenten zu vernehmen, hinter und in diesen empirischen Tatsachen das Mysterium des schon wirkenden, schon wachsenden Reiches zu verspüren, zu eigner Erfahrung desselben erweckt zu werden.

Sauerteig

Mt 13, 33 und Lk 13, 21 fügen zum Senfkorn-gleichnis das vom Sauerteig, von dem ein weniges den ganzen Teig durchsäuert. Die Pointe ist hier dieselbe wie im vorigen: aus geringem Beginne sich dehnend durch das Ganze hin. Die alte Stammschrift läßt es aus, nicht weil sie nicht mehr als zwei Gleichnisse Christi gekannt hat, sie weiß und sagt ja, daß er mit solchen und vielen Gleichnissen lehrte, sondern weil sie nur charakterisieren will, und vielleicht deswegen, weil sie den Sinn des Senfkorn-gleichnisses für denselben gehalten hat wie den vom Sauerteig. Das letztere ist die gängige Meinung heutiger Auslegung. Vielleicht ist sie richtig. Es wäre dann auch hier die bloße Ausdehnung des Reiches gemeint. Aber der Vergleich mit einem Sauerteig, der nicht nur sich ausdehnt, sondern mit säuernder Kraft durchdringt und verwandelt, weist doch zu stark auf einen spezielleren Sinn hin. ‚Erst gering, dann viel' das gilt auch hier, aber dies im Sinne der Wirkung eines inneren Vorgangs von Umwandlung, die partim beginnt und totaliter abschließt. Es heißt: ‚bis es ganz durchsäuert ward'. Von solch einem Übergreifen der Art und Wirkung eines Teiles auf das Ganze, und zwar im Sinne eines ‚Vorganges' im Menschen selber, redet Jesus auch sonst, Mt 6, 22 f.:

Wenn dein Auge recht ist, so wird auch dein ganzer Leib lichterfüllt sein. Wenn dein Auge schlecht ist, so wird dein ganzer Leib mit Finsternis erfüllt sein.

Mit solchem Sinne würde sich unser Gleichnis zugleich dem von der selbstwachsenden Saat nähern. Im letzteren spontanes Wachsen, im ersteren innere Umwandlung – beides nicht aus Menschen-kraft. Zugleich im ersteren das besondere Mysterium: unscheinbarster Anfang, größester Erfolg.

Netz

1. Man erlaube einen etwas harten Vergleich. Von Dingen, die an sich rein zukünftig sind, sagen wir gelegentlich: ‚es liegt schon in der Luft'. Ähnlich sprachen wir oben von dem ‚Luftdrucke' des künftigen Reiches, der sich bereits wirksam spürbar mache, um das Verhältnis des an sich gleichfalls rein künftigen Reiches zu seinem ‚Schon-anbruch' zu verbildlichen. Wir sagen wohl auch von künftigen Dingen, die wir doch schon als vorwirkend vernehmen: ‚es spukt schon vor', und reden vom ‚Vorspuk' der Dinge in die Gegenwart hinein. Dieser Ausdruck ist drastischer als die ersteren, zugleich ist er treffender, denn er deutet das Mirakulöse, das gelegentlich Unheimliche dieses Voraus-wirkens von etwas, was noch gar nicht Gegenwart ist, an. Man deutet durch diesen Ausdruck, genommen aus einer primitiven und ‚rohen' Märchen- und Wunder-sfäre, das Mysteriöse solcher Vorwirkung an. Man deutet an, daß solches Vorwirken eigentlich ‚nicht mit natürlichen Dingen zugeht' und daß seine Vernehmung etwas von mysteriöser Spürung an sich hat. Wir wollen diesen unschicklichen Ausdruck sogleich wieder entfernen, aber wir wollen verstehen, daß für dieses Reich, rein und streng künftig und gleichwohl merklich, spürbar in vorlaufender Kraft-wirkung, der Ausdruck ‚Mysterium' des Reiches und die Vorstellung, daß solch Mysterium in mysteriöser Spürung den einen ‚gegeben', den andern verschlossen sei, so sinngemäß waren, daß sie sich mit Notwendigkeit einstellen mußten. Der Zweck der Reden aber von diesem ‚schon in der Luft liegenden' Mysterium

war, nicht theoretische Sätze darüber vorzutragen, sondern die mysteriöse Spürung dafür aufzuwecken. Es selber sollte merklich werden: im exorcistischen Wirken Jesu, in dem Sich-ausbreiten seiner Wirkung, in dem Wachsen und Weit-werden von unscheinbarem Anfange aus.

Noch in andern Momenten sah Christi Auge es und seine wunderhafte Art, und seine Hörer sollten es da auch sehen. Von solchen redet das Gleichnis vom Netz.

2. Die neue Regung dehnte sich und erfaßte und riß mit sich und brachte zusammen ‚aus jeglicher Gattung': apokalyptische Träumer und heißblütige Zeloten, zornmütige Zebedaiden und Stille im Lande, bloß Heilung Suchende und solche, die nach nichts hungerten und dürsteten als nach der Gerechtigkeit, Leute des 'am hā 'ārez und strenge Gesetzes-jünger, Halb-proselyten und reinblütige Juden, Leute, die mit Jesu Namen nur zaubern wollten, und solche, die fragten nach dem höchsten Gebot, bußfertige Johannes-jünger und die Sünder und Zöllner, ehrbare Leute und weinende Sünderinnen. Sie alle wurden ‚zusammengebracht aus jeglicher Art'.

Das war ein Wunder zu schauen. Das war Gottes Macht: dieselbe Wunder-macht, die wirksam war, wenn die Teufel entwichen, oder wenn die Gottes-saat still und von selbst aufwuchs.

> Das Himmelreich ist gleich einem Netze, das, ins Meer geworfen, zusammenbringt ‚aus jeglicher Art'. Mt 13, 47.

3. Diesem Augen auftuenden Gleichnisse, kurz knapp monogramm-artig, in Fügung und Stil übereinstimmend mit den in v. 44–46 unmittelbar vorgehenden, ebenso monogrammatisch stilisierten Gleichnissen von Schatz und Perle, fügt Mt, der es gerettet hat, alsbald einen breiten Kommentar an in allegorischer Ausdeutung, in Mt 13, 48–50. Wie er den Schluß des Gleichnisses von der selbstwachsenden Saat mißverstehend umwandelt in eine Allegorie auf die empirische Kirche, in der die Guten mit den Bösen als Unkraut und Weizen miteinander wachsen, ebenso allegorisiert er hier das Gleichnis vom Netz auf die Kirche, die ‚Gute' und ‚Böse' umfaßt, auf das Gericht am Ende der Tage und auf die Auslese

zwischen beiden wie auch an der anderen Stelle. Er läßt Jesum die selbstverständliche Lehre vortragen, daß am Jüngsten Gerichte unterschieden werde zwischen den Gerechten und den Ungerechten, eine Lehre, die nichts Neues war, die jeder seiner Hörer längst kannte. Wozu dann das Himmelreich einem ‚Netze' gleichen und ausgeworfen werden müsse, ist nicht mehr einzusehen. All das von Mt Angefügte passiert ja sowieso und bedarf keines Vergleiches mit einem Netz.

Das Gleichnis redet nicht von Guten und Bösen sondern von Menschen ‚aus jeglicher Gattung'. Gattung = genos = min. Als Gott, in 1. Mos 1, 25, alle Tiere schuf ‚leminō', schuf er nicht gute und böse Tiere sondern Tiere mancherlei Gattung und ein jedes nach seiner Gattung. Gute und Böse unterscheiden sich nicht als verschiedene Gattungen sondern innerhalb derselben Gattung. Jesus redet nicht von den Guten und Bösen und von ihrem Schicksal im Jüngsten Gericht sondern von einem gegenwärtigen Wunder der Gottesmacht, die schon hereinbrechend, schon wirkend, es fertig bringt, Menschen aus jeglicher Gattung ‚zusammenzubringen' – ein Wunder zu schauen, ein Zeichen für sehende Augen. Das ‚Reich' ist auch hier ein Umfassendes, eine Sfäre, aber darauf liegt hier nicht der Ton. Sondern daß es packt, mit sich reißt, das widerstrebend-mannigfaltige zur Einheit ‚zusammenbringt', daß es biazetai, seine Gewalt übt, und sichtbar schon übt, das hat hier den Ton.

So ist auch hier ein altes jesuanisches Urwort zwar noch eben gerettet, aber mit seinem originalen Sinn im Versinken, und zwar wiederum eines, das redet von dem später nicht mehr verstandenen schon wirkenden Reich.

Der verborgene Schatz im Acker und die kostbare Perle

1. Jesus kennt und verkündet die Schrecken des Gerichtes, und dieses begleitet das Kommen des Reiches und gehört notwendig dazu. Bei der Mannigfaltigkeit der Assoziationen, die dieser Ter-

minus bei sich hatte, bei der Elastizität der Sinn-sfäre dieses Wortes wäre es möglich gewesen, ja lag eigentlich nahe, daß ‚das Reich' selber auch gelegentlich unter dem Bilde einer hereinbrechenden verzehrenden oder sonst einer drohenden Schreck-gestalt dargestellt worden wäre. Es geschieht – und das ist fast auffallend – nie. Wohl aber zeigt sich das Reich von der entgegengesetzten Seite, nämlich als Gut, als Lockendes und An-sich-ziehendes: in den Gleichnissen vom Schatz und von der Perle. Das Reich ist auch hier, was es immer ist: Gottes Herrschen, Gottes Macht, der endgiltige Zustand, das Sein bei Gott, das überweltliche Ziel, gewiß auch die große Forderung. Es ist ja das Reich Gottes. Aber wovon diese Gleichnisse selber handeln wollen, das ist das Reich weder als zwingende Gewalt noch als Herrschafts-anspruch noch als Macht-bereich noch auch speziell als überweltlicher Zustand sondern als das Heils-gut, das Gut schlechthin und schlechthin ein Gut. Ein Gut fordert nicht, es wirkt nicht durch Gebot auf den Willen, sondern es wirkt, indem es eben als Gut, das heißt als Erwünschtes und höchst Begehrenswertes stärkstes Interesse und dadurch Suchen und Aufbietung und Hingabe von allem erweckt. Es ist hier Ziel, nicht als Aufgabe, die gebieterisch zum Erfüllt-werden drängt, sondern als Gabe, die, in ihrem Sinn und Wert erkannt, Wille und Strebung an sich zieht. Es ist nicht ‚summum bonum', höchstes Gut, denn als solches würde es sich andern Gütern vergleichen und nur durch den Grad sich von ihnen unterscheiden; es ist vielmehr ein Gut, das alle anderen Güter im Vergleich zu sich entwertet und zu bloßen Mitteln seines Erwerbes macht. In Radikalität und Totalität der Ziel-setzung stehen diese beiden Gleichnisse neben den Forderungen der Bergpredigt, ihr Unterschied gegen sie aber ist, daß sie gar nichts ‚fordern', sondern daß sie nur beschreiben, was spontan sich zuträgt, sobald dieses Gut einem Gemüte aufgeht: nämlich stärkstes Streben in radikaler Hingabe durch ein entflammtes Interesse, das als solches keines Gebotes bedarf, ja das als Interesse durch Gebot garnicht gebbar ist.

2. Bei diesen beiden Gleichnissen hat es keinen Zweck zu fragen nach etwaiger Künftigkeit oder etwaiger Schon-gegenwart dieses

Heils-gutes: dieser Gesichtspunkt besteht hier nicht. Ob rein künftig, ob schon in Vorwegnahme gewinnbar, wie immer erkannt und verstanden, weckt es durch sich das Streben, das alles andere Streben ausschaltet und befähigt zur völligen Hingabe für das einige ‚varya', das einige Erwünschte und Erwünschenswerte. Wohl aber wollen beide Gleichnisse noch ein Besonderes anzeigen. Denn nicht zufällig kann es sein, daß in beiden ein besonderer Zug gemeinsam wiederkehrt. Beide reden nicht nur von dem Streben überhaupt, das durch ein besonders geschätztes Gut erregt wird, sondern beide haben den übereinstimmenden Zug des zufälligen Findens, also den gemeinsamen Zug, daß ein Gut unerwartet, unberechnet, unvorhergesehen, nicht aus menschlichem Witz oder Kalkül errechnet, sondern davon unabhängig begegnet und sich anbietet. So ist es mit dem ‚Reich Gottes' als Heilsgut. Errechnen, von sich aus davon wissen, sich selber den Zugang dazu suchen kann man nicht. Es muß begegnen, muß sich finden lassen, muß aufleuchten, von sich her, nicht durch menschliche Suche.

15. DAS REICH GOTTES IST IN EURER MITTE

Gefragt von den Farisäern: Wann kommt das Reich Gottes, antwortete er ihnen und sprach: Nicht kommt das Reich Gottes mit Aufsehen (oder unter ‚zeitlicher Berechnung'), auch wird man nicht sagen: siehe hie oder dort. Denn siehe, das Reich Gottes ist in eurer Mitte. Lk 17, 20–21.

1. Ein markantes Logion, von einer Präzision und unmittelbaren Deutlichkeit, die von keinem andern Jesus-worte übertroffen wird. Es hat seine handgreifliche garnicht mißzuverstehende Pointe in den Worten: Siehe, das Reich Gottes ist in eurer Mitte. Ob die Einleitung mit der Farisäer-frage aus diesem Logion nur ‚herausgesponnen sei' oder ob sie einer historischen Situation entspricht, tut nichts zur Sache. Das Wort Christi ruht völlig in sich selbst, ist aus sich zu verstehen und ist aus sich eindeutig verständlich. Was er oft gesagt hat, das sagt er hier wieder. Unser Wort ist zugleich dem Worte Christi in der Beelzebub-szene so merklich analog, daß beide Worte

nur mit einander und durch einander zu deuten sind. Wie dort das ‚ephthasen eph' hymās', so hier ‚estin entos hymōn'.

2. Ein heutiger Erklärer dieser Stelle[1] beginnt seine Erklärung mit den Worten:

> Dieses vielbehandelte und vielgequälte Jesuswort . . .,

um dann die Quälerei gründlich fortzusetzen. Er sagt, es habe

> seine Pointe allein in der Ablehnung der Vorzeichen-berechnung.

Wenn Jesus nichts weiter wollte als solche Vorausberechnung ablehnen, warum begnügte er sich nicht mit der Negation derselben, warum fügte er einen so gehalt-schweren positiven Satz, den er mit ‚Siehe' als die eigentliche Pointe deutlich genug einleitet, überhaupt hinzu? Dieser Satz ist keineswegs identisch mit jener Ablehnung; er soll sie begründen, er soll ein Faktum angeben, aus dem folgt, daß die apokalyptischen Methoden der paratērēsis nicht angebracht sind und daß von einem Hie und Dort nicht geredet werden könne. Beides ergiebt sich indertat evident, wenn er hier von dem Reiche redet, das – paradox und wunderbar genug – im Vor-anbruch schon da ist. Ist das wahr, dann war indertat alle paratērēsis sinnlos. Dann war auch alles Hie oder Dort sinnlos, denn dann handelte es sich nicht um ein Örtliches oder Räumliches sondern eben um ein ‚Dynamisches', auf welches ein Hie oder Dort wesensmäßig nicht anwendbar ist. Und nur so hat die Ablehnung des Hie oder Dort überhaupt einen Sinn. Denn von dem künftigen Reiche galten ja auch für Jesus Hie und Dort, das heißt örtliche Bestimmtheiten, durchaus. Das künftige Reich hatte durchaus ‚äußerliche Gebärde': mit flammendem Blitz, mit Erscheinung des Menschensohnes, mit seinen Engeln, mit dem himmlischen Gerichtshofe sollte es kommen. Vom Himmel dort sollte es auf die Erde hier kommen. Von Jerusalem sollte es ausgehen und auf Zion, im Bereiche der ‚zwölf Stämme', über alle Welt sollte es sich erstrecken. Und auch die paratērēsis als Achthaben auf die ‚Zeichen', die sein Kommen andeuteten und aus denen seine zeitliche Nähe

[1] K. L. Schmidt in Theol. Wörterb. z. N. T. Bd. I, S. 587.

abzulesen war, hat Jesus nicht nur nicht abgelehnt, sondern ausdrücklich hat er dazu aufgefordert in dem Hinweise auf das Schwellen der Zweige des Feigenbaumes, aus dem das Nahesein des Sommers gemerkt werden soll:

> Vom Feigenbaume lernt das Gleichnis: Wenn sein Trieb schon zart wird und Blätter treibt, so merkt, daß der Sommer nahe ist. Also auch hier. Wenn ihr dieses kommen seht, so merkt, daß er nahe vor der Tür ist. Mc 13, 28ff.

Das ist paratēreisthai und achthaben auf Zeichen in Bezug auf das künftige Reich in aller Form.

Unser Erklärer fährt fort:

> Die Frage, ob hier etwa betont werden soll, daß das Gottesreich im Augenblicke des Sprechens dieses Wortes schon da ist . . ., steht nicht zur Debatte –

Nein, zur Debatte steht das nicht, sondern es wird in dürrem Worte und auf das Bestimmteste ausgesprochen. Und logische Folgerungen werden daraus gezogen, die dadurch erst ihren Sinn und ihre Geltung haben. – Er sagt weiter:

> zumal, da im aramäischen Urwortlaut eine Kopula ‚ist', ‚wird sein' nicht vorliegt.

Was der geschätzte Verfasser mit diesen Worten meint, das ist mir unverständlich. Wenn weder ‚ist' noch ‚wird sein' vorliegt, dann hat Jesus weder von einem künftigen noch von einem jetzigen Reiche noch von einem Dasein ‚unter euch' in irgendeinem Sinne überhaupt geredet. Wenn überhaupt keine Kopula vorliegt, so hat er überhaupt sinnlose Worte gesprochen, denn Sätze giebt es nicht ohne Kopula. Daß im Aramäischen die Kopula nicht im Worte ausgesprochen wird sondern gedacht wird, ist eine allbekannte Sache. Daß die Aramäer gleich wohl kopulierten, ist selbstverständlich, denn sonst hätten sie überhaupt nicht in Sätzen reden können. – Weiter:

> Es ist auch zu bedenken, daß die syrische Übersetzung eine Rückübersetzung des griechischen entos in das dem Syrischen verwandte Aramäisch verlangt, die ‚mitten unter euch' besagt.

Möglich. Also hat Jesus gesagt: das Reich ist mitten unter euch oder in eurer Mitte, und das wußten wir schon sowieso. – Weiter:

So haben die Zebedäussöhne, bzw. ihre Mutter nach den besten Plätzen in der Gottesherrschaft gefragt, und Jesus antwortet, daß dies allein Gottes Sache sei.

‚Plätze' giebt es in einem ‚Reich', nicht in einer ‚Herrschaft'. Daß ihre Verteilung Gottes Sache ist, hat mit der Behauptung, Jesus wolle mit seinem Worte nur die Berechnung ablehnen aber keine positive Aussage machen, nicht das mindeste zu tun. Denn das schon hereinbrechende Reich ist erst recht allein Gottes Sache. – Endlich:

Ganz jedoch steht die apostolische Verkündigung des Paulus mit der Jesu zusammen. Vgl. Römer 14, 17: ‚das Gottesreich besteht nicht in Essen und Trinken' usw.

Soll dies bedeuten, daß ja auch für Paulus der Hinweis auf das Reich nur etwas Negatives bedeute, oder warum führt der Verfasser diese Worte an? Warum läßt er das ‚und so weiter' aus? Es lautet bei Paulus:

sondern Gerechtigkeit Friede und Freude im heiligen Geist.

Das ist das Positive, und es hat ja wohl nicht nur den Sinn, zu besagen, was das Reich nicht sei. Das Wort Pauli aber ist für den Verfasser das aller-ungeschickteste. Denn Friede und Freude im heiligen Geiste sind gegenwärtige Heils-güter, sind eben das, wovon wir reden: das Eschaton selber in Anticipation, das End-heil als arrabōn und als aparchē.

Man kann wohl nicht besser als dieser Erklärer beweisen, daß man unter dem Einflusse eines dogmatisch gewordenen Vorurteiles steht, das den Betrachter zwingt schief zu sehen und das Eigenartige einer originalen Konzeption zu verkennen, die in diesem Jesusworte so gut und so klar sich zeigt wie in den andern, die wir schon geprüft haben.

3. ‚Es ist in eurer Mitte'. Seit langem hat man darauf hingewiesen, daß die – grammatisch nicht ausgedrückte aber selbstverständlich hinzugedachte – Kopula im Aramäischen sowohl Gegenwart wie Zukunft bezeichnen könne. Man hat, die Unklarheiten des eben angeführten Verfassers vermeidend, dann übersetzt:

Das Reich Gottes wird unter euch sein.

Aber daß die Kopula im Aramäischen Präsens und Futur bezeichnen kann, das wußte der Übersetzer unserer Stelle, als er ins Griechisch übertrug, ebensowohl. Daß er sie als Gegenwart übertrug, ist schon deswegen beachtenswert, weil an sich in der späteren Situation eine futurische Übertragung näher lag. Denn der Gedanke von der Schon-Gegenwart des Reiches Gottes kam bald in Vergessenheit, aus noch anzugebenden Gründen. Aber mehr als das: mit einem Worte wie ‚es wird unter euch sein' hätte Christus eine reine Überflüssigkeit gesagt. Denn daß das Reich einmal unter ihnen sein werde, das wußten die Fragenden selber, darum fragen sie ja, wann es kommen werde. Und endlich, daß es einmal kommen werde, das ist keine Begründung für die vorangehenden, durch das ‚Denn' begründeten Worte ‚nicht mit Aufsehen' und nicht ‚Hie und Dort'.

Um das Dogma zu retten, hilft man sich durch eine Ergänzung. Man ergänzt etwa ‚plötzlich' ‚unvermutet', setzt dieses Wort in eine Klammer und schiebt die Klammer in den Text ein:

das Reich wird – (plötzlich) – unter euch sein.

Eine eigene Methode von Interpretation, die einlegt statt auszulegen. Das in Klammern Gesetzte wäre dann die eigentliche Pointe, auf die in der ganzen Rede allein und alles ankam. Christus hätte dann die eigentliche Pointe seiner Rede auszusprechen vergessen. Was er eigentlich sagen wollte, hätte er nicht gesagt, und was er wirklich sagte, hätte er nicht sagen wollen.

Aber Christus konnte doch nicht zu Gegnern sagen: das Reich Gottes ist mitten unter euch? Aber grade das hatte er ja indertat getan, als er in der Beelzebub-szene zu seinen ihn verdächtigenden Gegnern sagte: das Reich Gottes ist zu euch gekommen, ephthasen eph'hymās. (Und vom künftigen Reiche galt doch ebensowenig, daß es speziell zu den Farisäern kommen werde.) ‚Ihr' sind hier weder speziell die Farisäer noch die Schriftgelehrten, sondern es sind dieselben Ihr, an die generell die Rede Jesu geht wie etwa in seiner Bergpredigt, und für die die grade Anwesenden nur die jeweiligen Repräsentanten sind. Dieses ‚euch' ist stereotyp für die Aussagen vom kommenden Reich überhaupt: wie es in der Beelze-

bub-szene steht, so hier, wie hier, so auch in der Aussendungs-rede Jesu an seine Jünger, Lk 10, 9

Heilet die Kranken ... und sagt ihnen ‚das Reich Gottes ist zu euch gekommen'.

4. Was will unser Wort? Eins jedenfalls: es will etwas Paradoxes sagen, es will verblüffen. Es will den Dogmatismus der fertigen Eschatologie erschüttern und seinen zu engen Rahmen sprengen. Jesus weiß wie seine Gegner von dem künftigen Reich, und daß es kommen wird und daß sich Gott seine Stunde vorbehält und daß man in ständiger Wachsamkeit sich dafür bereit zu halten hat und daß man sorgfältig acht haben soll, sobald die Anzeichen seines Kommens eintreten, und daß man dann wissen soll, daß es nahe ist, und alles das bezieht sich auf das künftige Reich. Das war der eine Pol seiner Reichs-idee. Der andere aber war der, daß im vorwirkenden Geheimnis das Reich schon sich regt und so schon da ist. Zwischen beiden Polen gleicht Jesus nicht aus, und er vermittelt das Entgegengesetzte nicht, sowenig wie er sonst die starken inneren Spannungen seiner Lehre ausgleicht und vermittelt. Er sagt, daß die Gewaltübenden das Himmelreich erbeuten – und er preist den Kindes-sinn, der von keinem Gewalt-tun weiß, sondern rein hinnimmt und empfängt. Er verheißt den himmlischen Lohn für das gute Werk und dringt auf den Schatz der guten Werke im Himmel – und in seinem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge verwirft er alle Lohnsucht. Er erzählt das Gleichnis von der wachsenden Saat, die alles Menschenwerk ausschließt – und er verlangt die entschlossene eigene Tat. Er appelliert an Wille und Freiheit – und er ist Prädestinatianer. So setzt er hier, wie wenn kein künftiges Reich wäre, allem Fragen, das auf dieses sich bezieht, das Reich entgegen, das ‚mitten unter euch ist'. Vielleicht wirklich in der Situation einer Kontroverse befindlich kehrt er, mit gewollter und pointierter Einseitigkeit, den Gegenpol hervor. Mit dem, was er sagt, wiederholt er nur, was er in seinen Himmelreichs-gleichnissen, was er in der Beelzebub-szene gesagt hat. Und die Paradoxie seiner Aussage hier geht in nichts über die hinaus, die so merkbar zur Pointe der Beelzebub-szene gehört.

Dabei bleibt er ‚konsequenter Eschatologe', nicht vom Standpunkte derer aus, die seine Worte quälen, sondern von dem Stand-

punkte des mysterium-, des mirum-charakters aus, den für ihn ‚das Reich' hat. Und völlig falsch wäre es zu sagen, statt eines transcendenten Reiches lehre er hier ein immanentes. ‚Immanent' wäre das Reich, wenn es in den Dingen dieser Welt oder in den Seelen selber steckte und aus ihnen hervorwüchse als ihr Erzeugnis – für Jesum ein völliger Ungedanke. Immer ist es das rein und ganz Transcendente, und erst recht dann, wenn es sich mit seiner dynamis herabsenkt, in die Welt-sfäre einbricht und so ‚mitten unter euch ist'.

16. VON DER SEHKRAFT FÜR DAS GEHEIMNIS DES HEREINGEBROCHENEN GOTTESREICHES

Zusammenfassend, was wir hierüber schon mehrfach gesagt haben und in diesem Paragrafen noch einmal ausführen wollen, stellen wir zunächst folgende Thesen auf:

Das Reich, künftig und gleichwohl im Schon-anbruch, ist indertat etwas Geheimnisvolles. Daß man dies Geheimnis fasse, dazu gehört daß man recht sehen und hören könne und wolle.

Dieses hat Jesus bestimmt ausgesprochen. Seine klaren Aussagen hierüber sind getrübt worden durch einen falschen Esoterismus, der sich in der späteren falschen Theorie von der Parabel-rede zeigt.

Das Hören und Sehen hat Jesus einerseits den Menschen selber und ihrer Verantwortung zugeschrieben, andererseits hat er darin göttliche Gnadenwahl wirksam gesehen.

1. Wir lesen bei Mt 13, 10–17:

10 Und die Jünger kamen und sagten zu ihm: Warum redest du mit Gleichnissen zu ihnen? 11 Er aber antwortete: Weil euch gegeben ist, die Geheimnisse des Himmelreichs zu erkennen, jenen aber nicht gegeben ist. 12 Denn wer da hat, dem wird gegeben werden und wird überschwenglich gegeben werden. Wer aber nicht hat, von dem wird auch, was er hat, genommen werden. 13 Weil sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören und vernehmen, rede ich zu ihnen in Gleichnissen (Rätseln). 14 Und in Bezug auf sie wird die Weißagung des Jesaia erfüllt, die sagt: Mit dem Gehör sollt ihr hören und doch nichts vernehmen, und blickend sollt ihr blicken und doch nicht sehen. 15 Denn verfettet ward das Herz dieses Volkes, und schwerhörig sind sie geworden, und die Augen haben sie verschlossen, daß sie nicht sehen mit den Augen und mit

den Ohren nicht hören und mit dem Herzen nicht vernehmen und umkehren und ich sie heile. 16 Eure Augen aber sind selig, weil sie sehen, und eure Ohren, weil sie hören. 17 Wahrlich ich sage euch: viele Profeten und Gerechte begehrten zu sehen, was ihr erblickt, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört.

In der Parallel-stelle hierzu, in Mc 4, 10 fragen die Jünger nicht, warum er Gleichnisse verwende, sondern einfach nach dem Sinne der Gleichnisse. Es heißt bei Mc weiter:

11 Euch ist das Geheimnis des Gottesreiches gegeben,

‚das Geheimnis', nicht wie bei Mt ‚die Geheimnisse', und jenes ist gewiß das Ursprünglichere. Es heißt bei Mc weiter:

jenen draußen aber wird alles in Gleichnissen (Rätseln), 12 damit sie blickend zwar blicken aber nicht sehen und hörend zwar hören aber nicht vernehmen, auf daß sie nicht umkehren und ihnen vergeben werde.

Mc bringt dann sogleich den allegorischen Kommentar zur ersten Hälfte des Saat-gleichnisses. Das Wort von Mt 13, 12

denn wer da hat, dem wird gegeben usw.

bricht er aus dem sinnvollen Zusammenhange, den Mt richtig erhalten hat, und bringt es getrennt später – im Zusammenhange mit anderm Material, das er einschiebt – in der Form:

24 Sehet zu, was ihr hört. Mit welchem Maße ihr meßt, wird euch gemessen werden und wird euch noch zugelegt werden. 25 Denn wer da hat, dem wird gegeben werden, und wer nicht hat, von dem wird auch was er hat genommen werden.

Dies Wort ist sichtlich dasselbe wie in Mt 13, 12, aber isoliert und verschoben. Dennoch hat auch Mc seinen ursprünglichen, ganz konkreten Sinn noch verstanden, denn er schließt es an an die Worte:

Sehet zu, was ihr höret,

und an die Worte in v. 22, die, wie wir später sehen werden, ebenfalls von dem schon kommenden Reiche handeln:

Nicht ward etwas verborgen, außer daß es aufgedeckt werde, und nicht ist etwas geheim, außer daß es zum offenbaren werde.

2. Also ein alter in sich wohl zusammenhängender Bericht aus St, dessen Sinn und Zusammenhang deutlich wird, sobald man statt

‚māšāl = parabolē' liest ‚māšāl=Rätsel', war in dem Exemplare des Mt in seinem Zusammenhange erhalten geblieben, während er bei Lk und Mc auseinandergebrochen ist. Er ist zwar auch bei Mt schon fälschlich eingepreßt in das zerbrochene Gefüge des Saatgleichnisses, aber doch eben noch als ganzer und unzerteilt.

Der Schlüssel und die Pointe dieser Rede Christi ist das Wort in Mt v. 16:

> Euere Augen aber sind selig, weil sie sehen . . .,

dem aus Mc 4, 24 an die Seite zu stellen ist:

> Sehet zu, daß ihr recht höret.

Um diese Rede notdürftig einzufügen, bedurfte es der redaktionellen Bemerkung von Mt v. 10:

> Und die Jünger kamen und sagten zu ihm: Warum redest du mit Gleichnissen zu ihnen?

Daß dies eine bloße redaktionelle Klammer ist, ist ersichtlich, denn die Frage, warum ein Volksredner zum ʿam hā-ārez in Gleichnissen rede, ist künstlich. Er redet selbstverständlich so, damit und gemäß dem, wie schlichte Leute ihn verstehen können und sollen. Das weiß jedermann, das wußten auch die Jünger. Das sagt Mc 4, 33 deutlich genug. Das wußte eigentlich Mt auch noch. Auch er selber kennt noch den wahren Zweck der Parabeln in Mt 13, 34–35. Hier wird Sinn und Zweck der Gleichnis-rede gedeutet durch das Zitat:

> Ich will auftun meinen Mund in Gleichnissen und ausschütten, was verborgen ist von der Schöpfung her.

Diese Worte sind deutlich und, bezogen auf das Himmelreich, so sachgemäß wie möglich. (Sie entsprechen dem Worte in Mc 4, 22 von dem, was versteckt war, auf daß es aufgedeckt, von dem, was geheim war, damit es offenbar werde.) ‚Verborgen von der Schöpfung her' ist der Heils-rat Gottes, und das ist nach Christi Idee nichts anderes als das Gottesreich[1] und sein Kommen und die Weise

[1] Vgl. Mt 25, 34: ererbet das Reich, das euch bereitet ist von der Schöpfung der Welt her.

seines Kommens. Dieses Verborgene aber soll durch Gleichnisse nicht noch mehr verdeckt werden, es soll ‚ausgeschüttet', es soll vor allem Volke proklamiert werden.

Gleichwohl bringt auch Mt in v. 10ff. die spätere Theorie vom angeblich verhüllenden Sinne der Gleichnis-rede. Aber der ursprüngliche Sinn des alten Logion schimmert handgreiflich noch durch, und er wird, wie wir früher schon gesagt haben, klar, wenn man parabolē zurückübertragt in māšāl und dieses sinngemäß wiedergiebt mit ‚Rätsel', ‚schwer verständliche Rede'. Es handelt sich indertat darum, daß viele Christi Gleichnisse nicht verstehen. Aber nicht weil er sie durch Gleichnis-rede verwirrt, sondern weil sie nicht recht sehen und hören wollen oder können. Darum muß ihnen seine Rede ein Rätsel sein. ‚Es wird ihnen alles zum Rätsel.' Daher die warnende Mahnung:

> Sehet zu, daß ihr recht höret.

3. Damit erklärt sich dann das alsbald folgende tiefe Wort, Mt 13, 12:

> Wer da hat, dem wird gegeben, und wer nicht hat, dem wird auch, was er hat, genommen,

und wir verstehen die Logik, die dieses Wort verbindet mit den Worten in Mt 13, 11, die ihrem Wortlaut nach besser erhalten sind in Mc 4, 11:

> Euch ist gegeben das Geheimnis des Reiches Gottes, jenen draußen aber wird alles in Rätseln.

Was ist das, was einer ‚hat', um davon immer noch mehr und im Übermaß zu erhalten, und was der andere nicht ‚hat', und so, daß dieses Nicht-haben zur Folge hat, daß er auch noch das Wenige, was er davon hat, verlieren muß? Es ist nichts anderes als die Fähigkeit geistig sehen und hören zu können, offen zu sein dem Geheimnis von oben. Mit Recht wird Jesaia zitiert. Jesaia hat diese Fähigkeit entdeckt, er hat ihr Fehlen bei seinen Zeitgenossen getadelt. Er schon hat unterschieden zwischen denen, die sie haben und nicht haben, und er hat angedeutet, was denen wird, die sie

nicht haben. Wie B. Duhm in seinem Buche ‚Israels Propheten', 1916, sagt, auf S. 174 f.:

> Wer auf Gott achtet, hat sie, wer aber sich um Gott nicht kümmert, ... der verliert sie allmählich und je länger je mehr: das ist sowohl Ursache wie Wirkung.

In Bezug auf diese Fähigkeit gilt indertat das Wort ‚Maß für Maß', das an sich wohl ein loses Logion war, aber von Mc nicht ohne Sinn hier, in Mc 4, 24, eingefügt wird. Denn eben in dem Maße, als mir dieses innere Auge offen ist, als ich den Sinn habe für das Geheimnis, in demselben Maße wird mir das Geheimnis ‚gegeben', in demselben Maaße wird mir davon ‚zugemessen'; und dies Verhältnis ist zugleich ein wachsendes Verhältnis: mit jedem rechten Hören und Merken wächst auch das Vermögen zu hören und zu merken, und entsprechend wird mir davon ‚mehr' und ‚überschwenglich' gegeben. In dem gleichen Maße aber, als ich nicht höre und merke und so mein Gehör selber, es nicht ausübend, vernachlässige, in demselben Maße wird mir davon genommen und endlich auch das genommen, was ich davon habe. Darum steht in Mc 4, 24 dies Wort vom ‚reziproken Maß' in engster Verbindung mit dem Worte: Sehet zu, was ihr höret.

4. Nach gleicher Logik ging dann das alte Logion fort mit den Worten, die in Mt 13, 13 zwar mit falscher Übersetzung von māšāl, im übrigen aber in klarer Sinn-folge erhalten sind. Die Worte lauten heute, Mt 13, 13:

> Darum rede ich zu ihnen in Gleichnissen, weil sie sehen und doch nicht sehen.

Dieser Satz ist mit der Übertragung von māšāl durch Gleichnisse sinnlos. Denn wenn sie sehend nicht sehen, so könnte daraus nur folgen, daß Jesus sich schweigend von ihnen abwendet, nicht aber daß er in Gleichnissen oder überhaupt zu ihnen redet. Und bestünde die esoterische Parabel-theorie zu Recht, so könnte es nur heißen ‚damit sie nicht sehen', nicht aber ‚weil sie nicht sehen'. Wohl aber gilt dies ‚Weil' in aller Strenge, wenn māšāl als Rätsel, als schwer verständliche oder unverstandene Rede gemeint ist. Rätselrede ist Jesu Rede für sie, weil ihnen das Seh- und Hör-vermögen

fehlt. Daß dies gemeint gewesen ist, wird noch klarer, wenn wir die Worte aus Mc 4, 11, die deutlich primitiver sind, einsetzen:

autois panta ginetai en parabolais.

Hebräisch würde das sein:

lāhem kol hājah bimešālīm.

Hājah le heißt: werden zu etwas. Hājah limešālīm heißt: zu Rätseln werden. Eine Sache, in sich noch so klar, wird zur Rätsel-rede dem Dummen, dem Verstehens- und Gefühl-losen. Aus einem ursprünglichen limešālīm mußte notwendig ein bloßes bimešālīm werden, wenn die esoterische Parabel-theorie einwirkte, aber auch der Ausdruck

ihnen wird alles mit Rätseln oder in Rätseln

ist noch hinreichend deutlich.

5. Solches Nicht-sehen, Nicht-hören nun ist von Christo zunächst klar gemeint als eine tadelnswerte Verhaltung, als ein Selbst-verwahrlosen des inneren Gesichtes und Gehörs, also als eine eigene Schuld des Betreffenden. Das innere Organ als solches ‚hatte' ja auch er, sonst könnte nicht von ihm genommen werden ‚auch das, was er hat'; aber weil der Betreffende nicht mit rechtem Maße maß, weil er es nicht in rechtem Maße anwandte und ausübte, darum wurde er taub und blind, und es ward ihm auch das genommen, was er ‚hatte', nämlich das innere Auge selbst.

Andrerseits aber tritt nun das, was so zunächst aufgefaßt wird als etwas, was in unserm Willen steht und was darum mit eigener Schuld unterlassen wird, unter die prädestinatianische Deutung. So schon bei Jesaia. Und so auch bei Jesu. Was einerseits eigenes Unterlassen, eigenes Selbst-verwahrlosen des inneren Auges, eigenes schuldiges Verfehlen ist, das wird unter neuem Gesichts-punkte gefaßt als Bestimmung.

6. Im Gegensatz zu denen, welchen ‚alles zum Rätsel wird, weil sie sehend nicht sehen', stehen dann in Mt v. 16 die, denen das Geheimnis ‚gegeben' ist, diejenigen mit seligen Augen und Ohren, die selig gepriesen werden, weil ihre Augen und Ohren geöffnet sind.

Geöffnet, wie nun kein Zweifel mehr sein kann, um das Reich in seinem Hereinbruche zu sehen, zu vernehmen. Dies besagt deutlich v. 17:

> Wahrlich ich sage euch: viele Profeten und Gerechte begehrten zu sehen, was ihr seht – –.

Was die Profeten und Gerechten zu sehen wünschten, das war das Reich der End-zeit und sein Heil, und dieses selbst, nicht eine wiederum nur vorläufige Zeit, in der man wieder nur erwarten und zu sehen wünschen konnte, sondern wo man es erfuhr und teil daran erhielt. Jetzt ist die Zeit des Wartens vorbei. Mit einem Fuße oder besser mit sehendem Auge, mit hörendem Ohr, mit vernehmendem Herzen ist man im Erwarteten schon darin. Und der Kleinste derer, die auf diese Weise schon darin sind, ist darum größer als der Größeste derer, die nur warten profezeien und vorbereiten konnten.

7. Jesu Rede von der rechten Seh-kraft für das Geheimnis des hereinbrechenden Reiches hat also gelautet:

> Euch ist gegeben das Geheimnis des Gottesreiches zu erkennen. Jenen draußen aber wird alles (was ich darüber sage) zum Rätsel. Denn weil sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören und vernehmen (weil sie trotz äußerlichen Hörens und Sehens das innere Auge und Ohr verschließen), darum ist ihnen meine Rede Rätsel.

Er schließt die Mahnung an:

> Darum sehet zu, was ihr höret, (nehmet das Gehörte in Acht und öffnet das innere Auge und Ohr dafür, das an sich jedem gegeben ist, das aber verwahrlost werden und verloren gehen kann.) Denn wer da hat (nämlich wer die innere Sehkraft hat und sie anwendet), dem wird (von ihr immer mehr) gegeben und überschwenglich gegeben werden. Wer aber nicht hat (weil er sein inneres Auge verschließt), dem wird auch genommen werden, was er hat, (ihm wird schließlich das Auge selber, das auch er an sich hatte, genommen werden.)

Solcher schließliche Verlust, der zunächst gedacht ist als Ungehorsam gegen die Mahnung: ‚sehet zu, wie ihr höret', tritt nun unter das Geheimnis göttlicher Bestimmung und richtender Verstockung:

> In Bezug auf sie wird die Weißagung des Jesaia erfüllt:
> Mit dem Gehör sollt ihr hören und doch nichts vernehmen, und blickend sollt ihr blicken und doch nicht sehen.

Von diesem Hinblick auf das Geschick der innerlich taub und blind Gewordenen, das Schuld und Schickung zugleich ist, kehrt die Rede sodann zu ihrem Anfang zurück:

> Eure Augen aber sind selig, weil sie sehen und hören.

Und was diese zu sehen und zu hören imstande sind, sagt endlich der Schluß:

> Wahrlich, viele Gerechte und Profeten begehrten zu sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen.

Es ist das Heil der End-zeit, das dem sichtbar ist, der das Geheimnis des schon gegenwärtigen Reiches ‚sehen' kann.

17. VERBORGEN, DAMIT ES OFFENBAR WERDE

1. In Röm 1, 3 f. unterscheidet Paulus an Christo zwei Weisen des Christus-seins. Einerseits die in einer irdischen Erscheinung, andererseits die, in welcher er durch die Auferstehung gesetzt wird zum Sohne Gottes ‚mit Macht'. Mit Macht, das heißt erst jetzt in seiner vollen Wirklichkeit, in der ‚Offenbarung' dessen, was bisher unter der Fleisch-gestalt verborgen war. Den gleichen Unterschied finden wir in der Verkündigung Christi hinsichtlich des Reiches Gottes, und den gleichen Terminus der Unterscheidung:

> bis sie sehen werden das Reich Gottes als mit Macht gekommenes, Mc 9, 1.

Das Reich als mit Macht gekommenes ist das Reich ohne Hülle, offenbart, in voller Verwirklichung. Der besondere Zusatz ‚mit Macht' unterscheidet und setzt auch hier ein früheres Sein und Dasein des Reiches voraus, das noch nicht dasselbe ist wie jenes, noch nicht ein Sein ‚mit Macht', aber doch schon ein Sein und Gekommen-sein, denn sonst wäre die Hinzufügung der unterscheidenden Apposition bei jenem sinnlos.

2. Als solches noch nicht ‚mit Macht' erschienenes, noch nicht aufgedecktes und offenbartes ist es ein nur erst latentes, ein krypton, das seines phaneron gignesthai noch wartet, zugleich aber ein solches, das nur deshalb ein krypton ist, damit es phaneron gignetai. Hier-

auf geht das versprengte Logion in Mc 4, 22 mit seiner scheinbar so seltsamen Logik, über die man meist hinwegzulesen pflegt:

Nicht ist etwas ein Verborgenes, außer damit es offenbar werde (hina phanerōthẹ̄), und nicht kam etwas als ein Geheimes, außer damit es zum Offensichtlichen gelange (hina elthẹ̄ eis phaneron).

Liest man das Wort genau, so merkt man, daß es eigentümlich chargiert ist mit dem Gedanken einer Finalität zwischen Verborgenworden-sein und Offenbar-gemacht-werden. Das ist sonderbar. Im allgemeinen ist es ja keineswegs so, daß etwas Verborgenes verborgen worden sei, damit es offenbar werde, und als Regel ist jener Satz in dieser Form eigentlich nicht möglich. Es ist ersichtlich, daß hier die Regel selber schon chargiert wird mit einem Nebensinne, der selber erst dem Einzelfalle, der der Regel unterstellt werden soll, entnommen ist. Das ist an sich ein logischer Fehler aber ein uns willkommener, denn auf das verborgene Reich paßt es genau, daß etwas nur darum zunächst ein verborgenes und nur dafür verborgen worden ist, damit es zu seiner Offensichtlichkeit komme. Der Sauerteig ward ins Brot verborgen, nicht um ein verborgenes zu bleiben, sondern damit er mit seiner Wirkung endlich offenbar werde, nämlich wenn das ganze Brot schließlich durchsäuert sein wird.

3. Warum spricht Christus dieses Wort? Was ist der Zweck dieses Wortes? Es würde gar keinen haben, wenn es nicht den hätte, von einem schon Vorhandenen aus auf ein Kommendes zu schließen. Das heißt in diesem Falle: von dem vom sehenden Auge schon vernommenen Dasein des Gottesreiches aus soll auf sein volles Offenbar-werden geschlossen werden. Das Wort ist eine Weißagung des Kommenden, unter Begründung ihrer Richtigkeit in einem schon jetzt Erfahrenen. Es hat Analogie mit dem Worte über den schon im Schwellen begriffenen Feigenbaum in Mc 13, 28. Von seinem Schwellen aus soll von dem Sehenden und auf das Gesehene ‚Merkenden' geschlossen werden auf das Nahen des Sommers. Ebenso soll hier von dem vom Sehenden vernommenen, schon wirkenden, werdenden, wachsenden Geheimen aus geschlossen werden auf dessen Offenbar-werden, nach der (für diesen Zweck chargierten) Regel:

Nicht ist etwas ein Geheimes, außer damit es zur Offensichtlichkeit gelange.

4. Wir beachten zugleich auch hier wieder, wie alte Urworte Christi vom Schon-anbruche des Reiches später sich verdunkeln und unverstanden werden. Schon Mc hat mit diesem tiefsinnigen Worte nicht recht hingewußt. Er hängt es in Mc 4, 21 an das bekannte Logion Christi von dem Lichte, das man nicht unter den Scheffel setze. Als vermeintliche Begründung wird diesem Worte vom Lichte das Wort vom ‚Geheimen' angeschoben; aus letzterem soll angeblich folgen, daß man sein Licht nicht unter den Scheffel zu setzen habe. Diese Anschiebung ist unglücklich. Denn das Licht ist ja grade nicht ein von sich aus Verborgenes oder Geheimes, das erst offenbar werden soll, sondern grade ein an sich und von vornherein Helles, vor dessen Verdeckung gewarnt werden soll. In Mt 10, 26f. geht solch Nicht-mehr-verstehen noch weiter. Hier wird das Wort vom Geheimen zum Träger eines voll aufgeblühten Esoterismus, es wird bezogen auf eine Geheimlehre, die Christus seinen Jüngern in der Dunkelheit ins Ohr geflüstert hätte. Und ebenso in Lk 12, 2f., während Lk 8, 17 das alte Logion noch rein wiederholt.

18. DIE GRÜNDE FÜR DAS SICH VERDUNKELN UND ABSINKEN DER IDEE VOM SCHON-ANBRUCHE DES REICHES

Die Gründe für das Zurücktreten, Versinken und Dunkelwerden der originalen Lehre Jesu vom Schon-anbruche des Reiches sind diese drei:

1. das Eintreten der späteren Christologie an die Stelle der Christologie Jesu selbst und damit das Eintreten des gegenwärtigen Regnum Christi an die Stelle des schon-anbrechenden Regnum Dei;
2. die Explikation des Reichs-erlebnisses im pneumatischen Erlebnis;
3. das Eintreten der Kirchen-idee an die Stelle der Idee vom Geheimnis des Reiches.

1. Christi Verkündigung schließt an die Apokalyptik des Spätjudentumes an, und speziell an diejenige apokalyptische Tradition,

von der uns in den Henoch-büchern Zeugnisse erhalten sind (dies hoffe ich später näher darzulegen). Henoch verkündet die eschatologische End-gestalt als den ‚Menschensohn', der erscheinen soll, um dereinst mit den Gerechten als ihr Haupt und König in der Vollendungs-zeit zu leben und zu herrschen. Aber Henoch verkündet ihn nicht nur, sondern die Spitze und Höhe des Henoch-buches ist die Erzählung, wie Henoch zuletzt entrückt, erhöht und nun selber als der Menschensohn erklärt und eingesetzt wird. Dem entspricht das ‚messianische' Sendungs-bewußtsein Christi, und von da aus ist es ursprünglich und in seinem eigenen Sinne zu deuten. Das besagt zweierlei:

Der Mensch Jesus bar Josef von Nazareth wußte sich als den messianischen König, sofern er Prätendent war auf den Thron des Himmelreiches, aber nicht schon sofern und während er hier wanderte lehrte und Teufel austrieb. Das Himmelreich ist nicht schon jetzt und hier sein Reich. Er wird es erst ‚ererben'. Gott ‚vermacht', ‚stiftet' ihm das Reich, stiftet es ihm am Ende seiner Laufbahn, in dem Augenblicke, wo er seinem Tode und seiner Erhöhung durch den Tod hindurch entgegengeht, und er stiftet es ihm auf Grund seines gehorsamen Todes-leidens. Erst nachdem sein Vater es ihm vermacht haben wird, wird Gottes Reich sein Reich sein.

Solange er aber ‚wandern muß', giebt es das Gottesreich als ein ‚Regnum Christi' noch nicht. Es giebt das Gottesreich, das dereinst das Reich ‚des Sohnes' werden soll und sein eigen werden soll. Aber es ist an sich vor ihm da. Und wie wir schon gesagt haben: nicht Christus bringt macht schafft das Reich, sondern das ‚von selbst' kommende Reich bringt ihn als den Christus designatus mit. Auch hat nicht er den großen Gottes-sieg über den Widersacher erfochten, sondern dieser Sieg setzt sich nur fort und vollendet sich auf Erden in seinem Wirken.

Das sind die originalen Vorstellungen Jesu selber, die noch eben durch die alten Traditions-stoffe hindurch scheinen. Daß sie dies überhaupt noch tun, ist gradezu erstaunlich. Denn sie stehen in Spannung, ja in Gegensatz zu dem, was seine Gemeinde später von

ihm dachte und von ihm denken mußte von dem Augenblicke an, da sie ihn als den aus dem Tode zu Gott Erhöhten wußte. Die alten originalen Traditionen wirken zwar nach und können nie ganz ausgeschaltet werden, aber bald und mehr und mehr tritt an die Stelle einer Gestalt, deren messianisches Sendungs-bewußtsein bestimmt war durch die Vorstellung, der Christus als Christus designatus zu sein, die Gestalt des schon erschienenen Messias selber. Sein Leben und Wirken wird zur ‚Epifanie' einer fertig herabgekommenen Himmels-gestalt, sich verhüllend ins Fleisch, sich selbst entäußernd, aber eben deswegen etwas sehr anderes als ein ‚Prätendent' auf Thron und Reich. Diese spätere Christologie schiebt sich wie eine Decke über die alten Traditions-stoffe, verundeutlicht ihre Konturen und beeinflußt ihre Wiedergabe und Weiter-erzählung.

Daß hierbei die Vorstellungen von einem schon hereingebrochenen Reiche und die Worte Christi, die darauf gehen, zurückgedrängt werden mußten, ist ersichtlich. Christi Wirken durfte nun nicht mehr Teil und Folge sein des von selbst kommenden Gottesreiches, und dieses selber konnte nicht mehr Gegenstand des eigentlichen Interesses sein. Redet man noch vom Reiche Gottes, so denkt man nun an den ‚Himmel', in den wir kommen sollen, an das Einstige, das unser wartet. Das, was schon gekommen, schon gegenwärtig war, war das Regnum Christi des Erhöhten, aber nicht eigentlich mehr das Regnum Dei. Das Regnum Christi des Erhöhten tritt zwischenein, die Gegenwart bestimmend und den Blick auf sich richtend.

2. Dieses Regnum Christi ist zugleich das Wirken und Walten ‚des Geistes', der nun als gegenwärtige Gabe des Erhöhten kommt. Er ist nicht nur seine Gabe, er ist mit ihm identisch, denn ‚der Herr ist der Geist', wie Paulus sagt, 2. Kor 3, 17. Der Geist, das Pneuma, ist aber, so sagten wir, nichts anderes als ‚das Eschaton selber im Vorausbesitz, als göttliche dynamis'. Der Geist ist deswegen selber im Grunde nichts anderes als das, was die dynamis des schon-wirkenden Reiches auch schon gewesen war, und nur weil durch Christi Wirken ein Kreis entstand, der von solcher Erfahrung des Gegenwärtig-transcendenten wußte und von ihm berührt war, konnte aus ihm eine ‚enthusiastisch-pneumatische' Gemeinschaft entstehen.

Das Reichserlebnis entfaltete und steigerte sich nur voller im späteren pneumatischen Erlebnis: von dieser Tatsache giebt noch Pauli Wort Rm 14, 17

das Reich Gottes ist Friede und Freude im heiligen Geist

ein entferntes Zeugnis. Reichs-erlebnis und Pneuma-erlebnis verhalten sich wie das Implicite zum Expliciten. Aber indem sich das Implicite so entfaltet zum Expliciten, wird das Explicite und sein Vorstellungs-kreis notwendig auch zum Konkurrenten des Impliciten und seiner ursprünglicheren und primitiveren Bilder, drängt diese aus dem Kreise des Bewußtseins und des Interesses, läßt sie an den Rand geraten und allgemach undeutlich werden. Was sich davon in der Tradition noch behauptet, hat nun keinen rechten Ton mehr, bricht auseinander, wird mit anderen und neuen Vorstellungen assoziiert, verfällt der Allegorie oder wird zum vermeintlichen Geheim-wort, für das man nach esoterischen Schlüsseln sucht.

3. Die Sfäre des Regnum Christi und des Waltens des Geistes ist die ‚Gemeinde', die mehr und mehr sich zur ekklesia, zur ‚Kirche' verfestigt. Sie ist nun die gegenwärtige Wirklichkeit, die greifbar vor dem Auge ihrer Glieder steht und ihr Interesse in Anspruch nimmt. Ihr Dasein war gewiß eine Wirkung davon, daß ‚das Reich' gekommen war, Menschen fing und ‚zusammen brachte' und in wundersamem Wachsen seine Macht-sfäre dehnte, und vielleicht ist das der Grund, warum die davon redenden Gleichnisse überhaupt noch erhalten blieben sind. Aber eben die konkrete Kirchengestalt und -idee war nun auch Konkurrentin der ursprünglichen Reichs-idee und mußte diese sowohl in ihrer Primitivität wie hinsichtlich ihres auf empirische Gestaltung, Organisation, soziologische Form garnicht bezogenen rein mysteriösen Sinnes in den Schatten stellen. Und damit auch die vom schon gekommenen Reiche handelnden Texte. Als sich behauptendes Traditions-gut mochten sie als Kirchen-texte verwendet werden, mochten, wie Mt tut, auf Kirchen-probleme hin chargiert und allegorisiert werden, aber einer sich mehr und mehr explizierenden und verfestigenden Kirchen-idee gegenüber wurden sie dunkel und traten sie zurück. —

Also gegenüber dem Regnum Christi, dem Pneuma-besitz und der aufsteigenden Kirchen-idee als Konkurrenten der originalen Idee vom Schon-anbruch des Reiches und seiner dynamis trat allmählich eine alte Ideen-masse jesuanischer Urbotschaft, die ursprünglich selber der Mutterboden ihrer eigenen Konkurrenten gewesen war, zurück. Was davon über der Wasserfläche noch hervorragt, gleicht nun Häuptern einer versunkenen Bergkette, die aber deren Zug und Einheitlichkeit noch andeuten. Es genügt aber, uns wissen zu lassen, was Christus meinte mit dem Künftigen, das in geheimer Geistes-wirkung schon um und in uns ist.

19. SCHLUSS

Das Reich Gottes ist und bleibt für Christus das streng eschatologisch gedachte künftige Reich der End-zeit, folgend auf die ‚messianischen Wehen', folgend auf das göttliche Gericht. Aber was seine eigene Eschatologie unterscheidet von der bisherigen, ist einerseits, daß er bereits lebt im schon gegenwärtig wirksamen Wunder der End-zeit, daß er dieses als ein um sich schon werdendes und wachsendes mit hell-sehenden Augen schaut, von seinen als aparchē schon eindringenden Kräften sich getragen weiß, und, von ihnen getragen und erfüllt, wirkt und verkündet; andrerseits, daß er durch Wirken Rede Gleichnis charismatische Kraft-verleihung einem in seine akolouthia tretenden Kreise von Anhängern das Berührt-sein von diesem Wunder des Transcendenten als eigene Habe vermittelt.

Dies ist das Grund-datum, von dem man auszugehen hat, wenn man Gestalt und Botschaft Christi in ihrer rechten Folie sehen, wenn man durch beides den Sinn Christi selber erfassen will. Vom Sinne Christi durch Darlegung seiner ‚Gestalt und Botschaft' auf dieser Grundlage ausführlicher zu handeln, bleibt mir hoffentlich für später vergönnt.

B

REICH GOTTES UND MENSCHENSOHN

1. DIE GESTALT JESU ALS DIE VON ALLEM BLOSSEN PROFETENTUME SICH UNTERSCHEIDENDE ESCHATOLOGISCHE HEILSGESTALT UND ALS INTEGRIERENDER BESTANDTEIL DES ESCHATON SELBER

Ist Jesus ‚der Christus Gottes' gewesen? Diese Frage ist keine religions-geschichtliche sondern eine Glaubens-frage und kann darum in unserer Untersuchung, die religions-geschichtlich verfahren will, nicht gestellt werden. Sie reduziert sich für eine religions-geschichtliche Untersuchung auf die Frage: War das Sendungs-bewußtsein Jesu messianisch bestimmt oder nicht, und wenn, in welchem Sinne?

Diese Frage wird weithin verneint von einer religions-geschichtlich verfahrenden Richtung, die Kritik mit Skepsis verwechselt und dadurch selber dogmatisch wird. Sie vergewaltigt die Quellen, und sie verfährt ungeschichtlich, sofern sie ein auch von ihr zugestandenes geschichtliches Faktum unerklärt läßt, nämlich das Faktum daß nicht eine ‚Schule' entsteht, die einen ‚Gedanken-komplex' in bedeutsamen Meister-sprüchen tradiert, sondern eine ‚Gemeinde', die durch Zugehörigkeit zu einer Retter-gestalt sich gerettet weiß für das Eschaton. Diese Gemeinde produziert nicht den Messiasglauben, sondern sie wird durch ihn produziert, und ohne ihn wäre sie selber nicht ins Entstehen gekommen.

Die genannte Richtung betont, daß sie ‚von psychologischen Erklärungen nichts hält'. Aber sie tut nichts anderes als psychologisieren. Ein Kreis von Leuten, in Schüler-beziehung zu einem Wanderrabbi, empfing von ihm einen ‚starken Eindruck'. Dieser ‚Eindruck' verdichtete sich zu der Überzeugung, daß der Rabbi aus dem Tode zu Gott erhöht sei (obschon der Rabbi selber nie davon etwas gesagt noch daran gedacht hat, denn die Worte, die darauf gehen, sollen Produkte der Gemeinde-theologie sein). Die Gemeinde

schließt weiter, daß er darum der Menschensohn sein müsse (obschon der Rabbi selber vom Menschensohne immer als von einem andern als sich selbst gesprochen haben soll). Sie schließt dabei zugleich nach einer Logik, die jener Zeit unbekannt war. Denn das Volk glaubte Johannes als ‚wiedergekommen', zog aber daraus keinen Schluß auf die Messianität des Johannes noch auf die desjenigen, in dem es ihn wiedergekommen glaubte.

Ein geschichtliches Faktum bedarf eines zureichenden Grundes. Ein zureichender Grund für den messianischen Glauben der Gemeinde ist gegeben, wenn der, um den und durch den sie sich gesammelt hat, ihr gegenüber mit messianischen Ansprüchen aufgetreten ist. Solche liegen in den evangelischen Berichten vor und sind näher zu prüfen. Sie sind ‚geschichtlich', wenn und weil sie das Faktum des messianischen Glaubens der Gemeinde zureichend erklären. Ihre Geschichtlichkeit gewinnt an Gewißheit, wenn das Sendungs-bewußtsein, das sich in ihnen ausspricht, zwei weiteren Kriterien entspricht: nämlich 1. wenn es in Sinn-einheit steht mit dem Gesamt- und Grund-sinne, und 2. wenn es zeitgeschichtlich bereit-liegenden und vorgeformten Vorstellungen entspricht, in deren Zusammenhange die Botschaft auch im übrigen nachweislich steht.

1. Zum Ersteren: Berichte über das Verhalten Wirken Predigen einer Persönlichkeit gewinnen an geschichtlicher Zuverlässigkeit in dem Maße, als sie eine Sinn-einheit ergeben in der Weise, daß die einzelnen berichteten Züge sich als zusammengehörige ergänzen und erweisen. Dies ist zunächst fühlbar der Fall in Bezug auf den uns berichteten Inhalt der Botschaft Christi überhaupt. Wir haben dieses Moment früher schon erwähnt. Die Botschaft von dem wieder genahten, Sünder suchenden, vergebenden, vorsorgenden Gotte steht nicht als bloßer ‚orientalischer Optimismus' (dieser Ausdruck ist ernsthaft gebraucht worden) zufällig neben der Botschaft vom Reich, sondern er ist die genaue Kehrseite des Reiches Gottes ‚quo tristitia abducetur', des Reiches, das von Teufels- und aller Furcht erlösend, rettend hereinbricht, rettend schon wirkt, und ist nicht eine orientalische Selbst-verständlichkeit sondern dasselbe Mirum und Paradoxon wie letzteres.

Dasselbe gilt aber auch von dem Verhältnisse der Botschaft von solchem Rettungs-reiche zu der eschatologischen Gestalt selber, die das Reich bei seinem Schon-hereinbruche mit sich bringt. Beide gehören zu einander. Dieses Zueinander gewinnen wir nicht durch unsere psychologischen Konstruktionen, sondern es ist evident durch die eschatologische Logik selber. Denn: Zum Reiche Gottes gehört ‚der Menschensohn', dieses Reich aber wirft seinen Schatten in das Jetzt voraus: noch ist es nicht da ‚in Macht', aber schon ist es da insgeheim. Ebenso: Noch ist der Menschensohn nicht da in seiner Macht, aber schon ist er da ‚vor seiner Macht'[1] als sein vorausgeworfener Schatten, als der, der einst der Menschensohn ‚in seiner Macht' sein wird. Dieses Denn und Ebenso gehören eng zusammen und fordern sich gegenseitig.

2. Zum Zweiten: Sehen wir zunächst noch ab von bestimmt messianisch geformten Aussagen und Verhaltungen Jesu. Erwägen wir erst solche, die diese spezielle Formung nicht oder nicht gradezu tragen. Versuchen wir ihren Inhalt zu formulieren. Sie zeugen nicht von ‚eschatologischem Kraftgefühl' – ein Ausdruck, bei dem man sich alles und nichts denken kann. Sie zeugen von einem bestimmten und besondern Sendungs-bewußtsein. Das Minimum des Ausdruckes dafür ist das, was wir in der Überschrift dieses Paragrafen gegeben haben.

2. DAS JESUANISCHE SENDUNGS-BEWUSSTSEIN, NOCH ABGESEHEN VON SEINEN MESSIANISCHEN EINKLEIDUNGEN

Jesus weiß um ein hereinbrechendes Neues, das weder Gerechte noch Profeten der Vorzeit haben schauen können und das nun geschaut und das heißt, erfahren wird. Er weiß, daß im Gegensatze zu aller vorhergehenden Zeit jetzt die End-zeit selber im Einbruche ist, und mit scharfem Schnitte trennt er die eigene Zeit als Zeit beginnender Erfüllung von aller früheren Zeit. Mehr als das: er weiß, daß das Reich mit seiner Sieges-kraft über Satans Reich in seinem

[1] Ausdruck aus dem Henoch-buche Kap. 62, 7.

Wirken hereinbricht, und weiß sich selbst als das Werkzeug seiner Sieges-kraft. In seinem exorcistischen Wirken vollendet sich der Gottes-sieg des Stärkeren über den Starken. Schon die letztere Tatsache genügt eigentlich, um zu bestätigen, was A. Schweitzer formuliert mit dem Ausdrucke, daß sich Christus selber ‚in einer mystischen Beziehung' zu der transcendenten Gestalt des ‚Menschensohnes' gewußt hat. Denn nach der Logik der Apokalyptik ist der Menschensohn derjenige, mit dem sich der Gottes-sieg vollendet. – In diesem Zusammenhange muß man folgende weitere Züge im Bilde Christi sehen.

1. Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist. Ich aber sage euch –

so hat kein Profet geredet, und das ist nicht bloßer Gegensatz einer neuen Lehre gegen alte Lehre, sondern dieses ‚Ich aber' ist ein Kontrast einer neuen, bisher nicht dagewesenen Gestalt gegen frühere bloß profetische Gestalt. Dieses ‚Ich' ist nicht bloßer Durchgang eines inspirierten Wortes, wie es als ‚Last Jahveh's' den Profeten überfällt und überkommt, zugleich aber den Profeten und sein Ich nebensächlich macht, sondern es ist Einsatz der ganz persönlichen, der Gestalt als solcher eignenden Überlegenheit über alle bisherige Autorität und Giltigkeit, über alles, was zu den Alten gesagt ward, und über alle, durch die es gesagt ward. Das bezeugt ausdrücklich das Wort daß ‚hier mehr sei denn Jona und Salomo' (Lk 11, 31 f.). Jona ist der Profet der Vorzeit und repräsentiert die profetische Offenbarung. Salomo ist der Weise der Vorzeit und repräsentiert den Schatz der chokmāh, der Weisheit und Weisheits-litteratur der Alten, der sich an die Seite der profetischen Tradition gestellt hatte und ebenfalls Offenbarungs-charakter gewonnen hatte. Beides verschwindet vor dem, der ‚mehr' ist.

2. In Sinn-einheit mit dem Vorigen und darum echt schließen sich die Aussagen an, a) in denen Christus ein Verhältnis zu ihm selber zur Bedingung macht für das Verhältnis zu Gott und wo er die eigene Sache identifiziert mit Gottes Sache selber, b) ja wo er zum Entsetzen der Hörer gradezu in Gottes eigene Prärogative eingreift.

a) Das erstere ist der Sinn der Forderung persönlicher Akoluthie unter Aufgabe von Haus Heim Besitz als unmittelbaren und völligen Anschlusses an seine eigene Person. – Ferner Lk 12, 8:

> Ein jeglicher, der mich bekennt vor den Menschen, zu dem wird sich auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes.

Dieses Wort ist ‚echt', denn keine Gemeinde-theologie würde später diese für sie befremdliche Unterscheidung zwischen der Gestalt Jesu selber und dem dereinstigen Richter erfunden haben. Sie ist ferner echt, weil sie dem ‚Einheits-kriterium' entspricht. Das in diesem ‚mich' enthaltene Sendungs-bewußtsein ist dasselbe wie das in dem ‚Ich aber', und in beiden Fällen handelt es sich nicht um einen ‚Gedanken-komplex', der fordert, sondern um dieses Ich, das fordert und ganz persönlich fordert. – Ebenso in dem Worte: Mc 9, 37:

> Wer eines von solchen Kindern aufnimmt, der nimmt mich auf. Und wer mich aufnimmt, der nimmt nicht mich auf, sondern den, der mich gesandt hat.

Auch dies hätte kein ‚Profet' gesagt. So redet, wer sich selber als einzigartigen Bevollmächtigten, ja als Repräsentanten der Gottheit selber weiß und will.

Solchem Sendungs-bewußtsein solcher Gestalt hat – davon geben uns selbst unsere dürftigen Berichte noch hinreichend Zeugnis – der Nimbus des Numinosen entsprochen, der diese Gestalt in ihrem Auftreten Reden und Handeln umgeben hat. Dieser numinose Nimbus bezeugt sich in dem ‚Eindrucke', nämlich in den Gefühlsregungen, die diese Gestalt bei ihren Hörern hervorgerufen hat. Ich habe darüber ausführlicher gesprochen in meinem Buche ‚Das Heilige', Seite 200 ff./183 ff. Dieser Eindrucks-nimbus war nicht der des gelehrten Rabbi oder des Weisen, der durch Reiz oder Tiefe der Rede Bewunderung erregt, sondern die einen halten ihn für besessen, die andern wandelt ‚Staunen Furcht Entsetzen' an (und letzteres gelegentlich grade dann, wenn er tröstende Evangeliums-worte sagt). Und beide zeugen für dasselbe, nämlich für das Numinose – wir sind versucht zu sagen, für das Übernatürliche – seiner Gestalt. Wer versucht auf ‚Eindrücke' seine Geschichts-konstruktionen zu bauen,

der sollte vor allem diesen Eindruck in Rechnung ziehen. Vielleicht mag er ihn nicht, vielleicht stört ihn dies ‚fantastische' Moment in seiner Bewunderung für die Reinheit und Erhabenheit der Sittensprüche des Rabbi. Aber religions-geschichtlich wird man, auch wenn man es als Rationalist bedauerlich findet, behaupten müssen, daß – zumal in einem antiken Milieu – kein ‚persönlicher Eindruck' so stark und so geeignet ist einen Kreis von den Eindruck Empfangenden zusammenzubinden als der Eindruck der Numinosen.

Den bestimmtesten Ausdruck für diesen numinosen Nimbus, der Christi Gestalt umgeben haben muß und der von seinen Hörern empfangen worden ist, giebt Lk in 5, 26:

> ekstasis erfaßte sie alle, und sie wurden erfüllt mit Schrecken und sprachen: heute haben wir paradoxa gesehen.[1]

Das ist ein ‚Eindruck' von ganz spezifischer Art. Er ist der Eindruck, der Menschen packt und erregt, wo in fast unheimlicher Weise – dieses Moment wird durch diese hoch-gesteigerten Worte fühlbar angedeutet – numinose Gestalt, numinoses Geschehen erfahren zu sein vermeint wird, ja wir dürfen sagen: wo numen praesens erlebt wird.

b) Worte, die von solchem numinosen Eindrucke von Gestalt und Verhalten Jesu im ersten Kreise zeugen, finden sich häufiger. Sie finden sich aber nirgends in solcher Stärke wie eben hier am Abschlusse des Vorganges, von dem Lk 5, 18ff. (und Mc 2, 1 ff. und Mt 9, 1 ff.)[1] berichtet: nämlich der charismatischen Heilung des Gichtbrüchigen mit dem begleitenden Akte des charismatischen Sündenerlasses.

Auf den letzteren bezieht sich die ekstasis, der Schrecken und das paradoxon, denn bloße Heilungen waren von Christo längst bekannt, waren auch von andern Wunder-ärzten der Zeit bekannt und lösten solche machtvollen Gefühls-reaktionen nicht aus, wie sie hier in Häufung und Steigerung der Termini beschrieben werden sollen.

---

[1] Auch hier (Lk 5, 26) zeigt der Vergleich, daß Lk auf ältere Tradition zurückgeht. Mc und Mt haben diesen unerfindbaren Ausdruck numinoser Gefühlsreaktion stark verblaßt.

Diese Häufung der Termini numinoser ‚Scheu' soll besagen, daß hier etwas völlig einziges vorlag: dieser Mann hatte in die Prärogative Gottes selber eingegriffen, er hatte, was nur Gott zusteht, sich angemaßt, ‚Sünde zu vergeben', und die Erde hatte ihn nicht dafür verschlungen, sondern die erfolgte Heilung hatte seine Anmaßung bestätigt. Das war es, was ekstasis Entsetzen und das Gefühl des paradoxon[1] auslöste und auslösen mußte. Sie hatten richtig gefühlt. Denn zweifellos übt Jesus hier einen Akt aus, der auf ein Sendungsbewußtsein und auf die Gewißheit einer exousia und einer dynamis zurückweist, die alles weit hinter sich läßt, was ein ‚Profet' je davon besessen hatte. Profeten konnten Zukunft schauen, Elias Wunder tun, Jesaia konnte seinem Könige ein Wunder vom Himmel anbieten. Aber keiner hätte gewagt die Vollmacht der Sünden-vergebung für sich in Anspruch zu nehmen (Mc 2, 7 = Lk 5, 21).

Wer kann Sünde vergeben außer der einige Gott –

so reden die Farisäer in ihren Herzen und sprechen damit nur aus, was jeder fühlte und wußte. –

Wir hatten zunächst nur erst Aussagen behandeln wollen, in denen sich das Sendung-bewußtsein Jesu nicht ausdrücklich einkleidet in messianische Formeln, etwa in Formeln vom Menschensohn. Die eben angeführte Stelle wäre, da sie sagt

daß der Menschensohn Vollmacht habe, Sünden zu vergeben

dann erst später zu behandeln gewesen. Aber wie wir später sehen werden, hat sich Jesus – und zwar notwendigerweise – als Menschensohn erst von einem bestimmten, für ihn selber bedeutsamen Momente an bekannt, und auch da nur für den Kreis seiner Jünger. Von solchen Stellen aus ist der Terminus Menschensohn als Selbstbezeichnung Christi erst später und allmählich eingedrungen in andere Aussagen, die im Munde Jesu selber nur das einfache ‚Ich' enthalten hatten. So auch in unserer Stelle. Daß es sich so verhalten hat, ist aus unserer Stelle selber noch ersichtlich. Denn die Aussage, daß der Menschensohn Macht habe Sünden zu vergeben, hätte nicht als ein paradoxon erscheinen können. Daß der Menschensohn, der Richter im Gottesgerichte, der Vertreter und Bevollmächtigte Gottes, in Gottes Namen hätte Sünden vergeben können, das war selbstverständlich. Mindestens war es nicht ‚paradox' und hätte nicht der Bestätigung durch einen charismatischen Heilungs-akt bedurft. Schlechthin paradox aber und nur auf ein Zeugnis Gottes selber hin glaublich war daß dieser Mensch aus Galiläa solche exousia besaß.

[1] des numinosen thambos, des absoluten ‚Befremdens', vgl. D. H. Seite 34/30.

Wellhausen[1] meint, daß das Wort Menschensohn an dieser Stelle ursprünglich sei, aber es habe den Sinn von ‚der Mensch überhaupt'[2] gehabt. Aber daß ‚Menschen' Sünden, Vergehen ‚in den Himmel' und gegen Gott, sollten vergeben können, hat Jesus nie und nirgend weder gelehrt noch auch nur von ferne angedeutet. Auch begründet oder beweist er nirgend allgemeine Regeln und ihre Giltigkeit durch einen legitimierenden Wunder-akt, wie das hier der Fall gewesen wäre, wenn er den allgemeinen Satz ‚Menschen können Sünde vergeben' gemeint hätte. Er meint eine Prärogative, die er persönlich hat und die indertat ‚entsetzend' und ‚paradox' war.

Oft ist die Geschichtlichkeit der ganzen Erzählung angefochten worden. Über die Geschichtlichkeit von Berichten aus einem ausgesprochen hagiologischen Milieu kann man nicht urteilen nach dem, was man aus subjektiven Erwägungen heraus für wahrscheinlich oder unwahrscheinlich hält, sondern nur wenn man solches Milieu studiert, vergleicht und dann erkennen lernt, was in einem solchen Milieu nicht nur erzählt wird (um dann etwa dem betreffenden Berichte seine stilistische ‚Gattungs'-etikette aufzuheften), sondern was an typischen Vorgängen in solchem Milieu wirklich vorgekommen ist. Darüber wünsche ich in Abschnitt D weiteres zu sagen, wenn ich über den charismatischen Rahmen der Gestalt Jesu Untersuchungen machen werde. Hier nur so viel:

Die Erzählung, die hier vorliegt, hat ihre ganz typischen Analogien nicht nur in Berichten sondern in Vorkommnissen, die sich wiederholen und geschichtlich faßbar sind. Sie ist keine allgemeine ‚Wunder-erzählung' überhaupt, sondern sie zeigt die typische Gestalt des Charismatikers, und zwar in der typischen Verbindung des charisma dioratikon, des charisma iaseōs und der charismatischen Sühngewalt – eine typische Verbindung, die in der Hagiologie sich wiederholt und zwar als geschichtliches Faktum sich wiederholt. Wenn und weil letzteres erweislich ist, so ist für geschichtliche Betrachtung, die hier wie überall sich bei ihren Urteilen durch gesicherte Analogien leiten zu lassen hat, kein Grund zur Skepsis. Die Skepsis wird hier zur Willkür und zum bloßen Geschmacks-urteil. Der, in dessen Wirken und Gestalt die dynamis des hereinbrechenden Gottesreiches wirkt, der deshalb selber die dynameis und die exousiās und die charis besitzt, und – in späterer Zeit – der ‚anthrōpos pneumatikos und theios', das heißt ebenfalls der erwählte und begnadete Charismatiker, der mit der Gabe der diorasis auch die Gabe leiblicher und geistlicher iasis (denn auch Sünden-vergebung ist eine iasis) besitzt und darum Leibes- und Seelen-arzt zugleich ist, der darf und kann ‚Sünde vergeben', nicht aber ‚die Menschen'. Diese Wesens-zusammenhänge sind durch Karl Holl's Untersuchungen über ‚Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum' (1898) klar geworden. In ihrem Lichte leuchtet die Erzählung vom Gichtbrüchigen in ihrem Sinne und in ihrer situationsmäßigen Echtheit auf. Und damit der Grund der ekstasis und der paradoxa bei den Vernehmenden.

[1] J. Wellhausen: Das Evangelium Marci, 1903, S. 17.

[2] Wellhausen, a. a. O.: ‚nichts als Mensch'.

3. Welche ‚Christologie' hat Christus gehabt? Natürlich hat er eine gehabt, denn er verkündete das Kommen des ‚Menschensohnes' und verband mit dieser Gestalt bestimmte Vorstellungen. Und er hat sie auf sich angewandt. Sie folgt der Linie der apokalyptischen Eschatologie, speziell der Henochischen Tradition, und sie ist ‚echt', denn sie steht in scharfer Spannung zu der Christologie, die sich alsbald in seiner Gemeinde erhob und erheben mußte. In sie kleidet sein Sendungs-bewußtsein sich ein. Von ihr soll später die Rede sein. Hier aber besinnen wir uns zuerst noch auf etwaige andere Vorstellungs-formen, in die sein ‚Kraft-gefühl', besser sein Sendungs-bewußtsein sich kleidet, die noch nicht technisch messianisch, aber gleichwohl schon charakteristisch sind für das, was wir in unserer Überschrift vorläufig formulierten als ‚die Heilsgestalt, die selber als integrierender Bestandteil zum hereinbrechenden Eschaton gehört'. Solche Vorstellungs-formen sind ‚Geist' und ‚Weisheit'.

a) Christus weiß sich als den, in dem der Gottes-sieg sich vollendet und in dem die Kräfte des Reiches als rettende schon im Wirken sind. Die Vorstellungs-form dafür ist bei Jesu selbst schon ‚Salbung mit dem Gottes-geiste'. Zwar bei Lk heißt es noch, Lk 11, 20:

> wenn ich mit Gottes Finger austreibe,

während Mt 12, 28 sagt:

> wenn ich mit dem Geist Gottes austreibe,

und jener Ausdruck dürfte der ursprüngliche sein. Aber dieses Wirken der Gottes-kräfte in ihm hat Jesus selber auch schon gefaßt als die Einwohnung des ‚Geistes' in ihm. Daher seine Warnung vor der Lästerung des Geistes, die eben ein Verkennen des in seinem Wirken sich kund tuenden Geistes besagte. So aber hat er den Sinn seiner Gestalt und Botschaft überhaupt gedeutet, indem er das Jesaiawort von der Geist-salbung, das vom ‚Knechte Jahveh's' geweißagt worden war, in sich erfüllt sieht: Lukas stellt es früh an den Anfang des Wirkens selber, in Lk 4, 16ff. In fühlbar als Kontrast-schilderung zu der eben vorhergehenden Schilderung des Bußpredigers Johannes gemeinten Worten wird hier der Geist-gesalbte, der theo-

fore Geistes-träger charakterisiert, und zugleich nicht als ein einzelner unter etwa möglichen vielen sondern als der, in dessen Gestalt die End-weißagung der Profetie sich erfüllt, als heil-verkündende und -wirkende eschatologische Heils-gestalt. Der ‚Geist', die erwartete Gabe der End-zeit ist da und ist in ihm da. Mit ihm ist er ‚gesalbt'. Somit ist er indertat selber schon ein christos, ein Gesalbter, wenn schon diese Worte hier noch nicht den Christos im technischen Sinne bedeuten.

Dem entspricht auch hier ‚der Eindruck', den er auf die Hörenden macht. Mc sagt in seinem Parallel-berichte, Mc 1, 22:

sie entsetzten sich über seine Lehre, denn er lehrte sie wie einer, der exousia hat,

Lk sagt, Lk 4, 22:

sie erstaunten über die Worte der charis, die aus seinem Munde gingen,

und beides ist dasselbe.

Man übersetzt charis hier mit Lieblichkeit. Das erscheint mir unmöglich. Denn warum sich die Leute wundern sollten, daß aus dem Munde des Jesus bar Josef liebliche Worte gingen, ist nicht einzusehen. Charis ist Gnade und Gnaden-gabe, ist also hier gleich charisma, und ist deshalb dasselbe wie die exousia bei Mc, denn auch diese ist synonym mit dynamis, mit charismatischer, das heißt mit pneumatischer Kraft-ausstattung. Nicht den lieblichen Menschen bewundern sie, sondern den Charismatiker und Pneumatiker, den theoforen Geistträger fühlen sie. Das war's, was sie am Josefs-sohn nicht begriffen. Darum staunen und entsetzen sie sich zugleich.

b) An die Stelle des Profeten-geistes war im späteren Judentum die geheimnisvolle ‚Weisheit' Gottes, seine Mitwisserin und Mitwirkerin im Schaffen und Offenbaren getreten. Diese Weisheits-idee ist die Grundlage der späteren Logos-christologie im Johannesevangelium. (Noch Justinian, als er dem Christos Logos die herrlichste Kirche der Welt baute, weihte sie der Sofia, der göttlichen Weisheit, das heißt dem Christos als Logos.) Diese Logos-christologie ist hernach mit einer Dogmatik belastet worden, an die Christus nicht gedacht hat. Gleichwohl hat sie indertat eine ihrer Wurzeln im Sendungs-bewußtsein Christi selber. Christus kannte die Weisheits-litteratur des Spät-judentumes, (ob genau in der uns erhaltenen Form oder in anderer Gestalt, ist gleichgiltig). Er weiß sich

zur Weisheit in Beziehung. In Mt 11, 28ff. redet er in persona sapientiae selber:

> Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid. Ich will euch erquicken. Nehmt auf euch mein Joch und lernt von mir. Denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig. So werdet ihr Erquickung finden für eure Seele. Denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht.[1]

Dieses Wort ist im Stile eigen. Daraus folgt aber nicht, daß es unjesuanisch sei, denn es ist Zitat und zwar aus der Weisheits-litteratur. Es könnte kein Wort gefunden oder erfunden werden, das den Sinn seiner Gestalt und Botschaft genauer charakterisierte als dieses Wort, und wenn es, wie manche meinen, von einem späteren geformt ist, so hat dieser die Gestalt Christi verstanden und mit einer Deutlichkeit ‚charakterisiert', die nicht übertroffen werden kann. Das Wort zeichnet die Gestalt, die in scharfem Kontraste zu Lehrern der Zeit nicht die ‚schweren Lasten' bindet oder wie Johannes mit dräuendem Gerichte erschreckt, sondern die als Heils-gestalt zu persönlicher rettender Gemeinschaft ruft. Es tut dieses mit alten ‚Weisheits-worten'. Darum ist aber zugleich die Annahme, daß erst ein späterer diese Worte gefügt habe, willkürlich. Jesus selber ist es, der auch anderswo und in unbezweifelten Worten, Lk 11, 46 sich selber in Gegensatz stellt zu denen, die die Leute beladen mit unerträglichen Lasten. Er ist es selber, der die Sanftmut und die Demut fordert, den Hochmut und die Härte anderer Meister schilt und seinen ‚Weg Gottes' ihren Wegen entgegensetzt und der die Weisheits-litteratur seines Volkes kennt.

Unser Wort steht in unmittelbarer Sinn-einheit mit Jesu Anwendung des Zitates aus Deuterojesaia, in dem er sich selber gezeichnet weiß,[2] und es gleicht diesem zugleich dadurch, daß es eben auch Zitat aus altem längst heiligen Schrifttum ist, wie jenes von Jesu

[1] Mt verbindet dieses Wort mit einem andern Jesus-worte, in v. 25–27. Wie die Parallelstelle in Lk beweist, hat diese Verbindung nicht ursprünglich bestanden, denn Lk bringt unser Wort nicht. Mt hat es als isoliertes Logion gefunden und an ein anderes – sehr sinnvoll – angeschoben. Letzteres haben wir später zu behandeln, da es den messianischen Terminus des ‚Sohnes' enthält.

[2] Jes. 61, 1f., zitiert bei Lk 4, 16ff.

angewandt auf sich selber. Wenn Jesus die heiligen Schriften seines Volkes kannte und sich selber in ihnen geweißagt wußte – und das wird man ja wohl nicht bezweifeln können –, so konnten ihm indertat kaum andere Stellen so entschieden auf ihn selber hinweisend erscheinen wie jenes Jesaia-wort und dieses Weisheits-wort.

Denn um ein solches handelt es sich in unserer Stelle. Es findet sich – im Original oder in einer identischen Parallele – in Jesus Sirach 51, 31 ff. (Zählung der Luther-bibel). Hier ruft die Weisheit:

> Kommt her zu mir, ihr Unerfahrenen, kommt zu mir in die Schule. Was euch fehlt, das könnt ihr hier lernen. Ihr seid gewiß sehr durstig. Ich habe meinen Mund aufgetan und gelehrt. Kauft euch nun Weisheit, weil ihr sie ohne Geld haben könnt. Gebt euern Hals unter mein Joch.

Und der Schüler der Weisheit fährt bei Sirach dann bekennend und dankend fort, v. 27:

> Sehet mich an. Ich habe eine Weile Arbeit und Mühe gehabt, und ich habe großen Trost gefunden.

Daß Christus diese oder eine entsprechende Stelle im Sinne hat, ist ersichtlich. Seine Worte sind nichts als ein, wenig umgeformtes, zugleich von den etwas intellektualistischen Zügen des Originals befreites Zitat einer alten, auch seinen Hörern vermutlich bekannten Weisheits-schrift.

Das Bedeutsame in seinen Worten ist uns aber, daß er nicht wie ein bloßer Kenner und Lehrer oder gar nur Schüler der Weisheit zur Weisheit ruft, sondern daß er wie die Weisheit selber und zu sich selber ruft. Er spricht im Namen der Weisheit, ja als die Weisheit selber. Das besagt nicht, daß er die massive Inkarnations-lehre späterer Spekulation teilt, aber es besagt allerdings, daß er sich – mindestens gelegentlich – so sehr als Organ der göttlichen Weisheit weiß, daß sein eigenes Ich sich identifiziert mit dem der redenden Gottesstimme selber – ein Zug, der sich bei den alten Profeten nie findet.

Man hat auch die Worte Mt 23, 37 auf die Weisheit deuten wollen. Da Jesus nicht längere Zeit in Jerusalem gewirkt habe, so sei hier ‚die Weisheit' gemeint, die versucht habe Jerusalem unter ihre Flügel zu rufen. Aber nach Goguel's neuerlichen Untersuchungen liegen die Dinge hier doch wohl viel einfacher.

Jesus war zum Laubhütten-feste nach Jerusalem hinaufgezogen. Nach längerem Wirken dort verläßt er es für einige Zeit wieder. Er scheidet mit einem Hinweise auf seine Wiederkehr zum Osterfest, klagend über die Harthörigkeit der Jerusalemiten. Er schließt mit dem Worte:

v. 39. Ihr werdet mich erst wiedersehen, wenn ihr ruft:

Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn.

Zwar Mt deutet diesen Gruß offenbar schon eschatologisch als einen Ruf an den in der Glorie erscheinenden Menschensohn. Aber dieser wird nirgends mit solchem Zurufe begrüßt. Vielmehr, es ist der typische Gruß, den man dem zum Osterfeste kommenden Pilger darbringt. Jesus sagt, daß er Jerusalem um seiner Herzenshärtigkeit willen verlassen und daß erst die Osterfeier ihn zurückbringen wird. Mt hat hier wieder ein einfaches Urwort Jesu mystifiziert.

Wohl aber ist diese Stelle in anderer Hinsicht interessant. ‚Versammeln unter seine Flügel wie die Küchlein' ist ein Zitat aus Jes. 31, 5: ‚gleich flatternden Vögeln so wird Jahveh Jerusalems Heerscharen beschirmen und erretten, verschonen und befreien'. Der Schutz nun, der durch Jesus gewährt wird, ist längst nicht mehr wie in der Jesaia-stelle ein Schutz gegen die politischen Feinde Israels sondern gegen das kommende Gericht; im Munde Jesu sind diese Worte selbstverständlich eschatologisch gemeint. Damit offenbart sich aber der Sinn, den Jesus seiner eigenen Gestalt giebt in Beziehung auf seine Gläubigen. Er ist die schützende eschatologische Retter-gestalt, er deckt mit seinen Flügeln gegen das kommende Gericht. Das ist uns wichtig für den Sinn der Akoluthie, sie ist persönlicher Anschluß an die rettende eschatologische Heils-gestalt.

3. NOTWENDIGKEIT MESSIANISCHER FORM

1. Solch Sendungs-bewußtsein nun entspringt und erklärt sich wahrlich nicht aus apokalyptischen oder anderen geschichtlichen Vorgegebenheiten. Seine Formen können durch solche bestimmt sein und sich darein fassen. Aber um sie auf sich anzuwenden und sich selber in ihnen zu denken, dazu gehört vor allem das unableitbare Datum einer in und mit der Person und ihrer Qualität selbst gegebenen, von ihr gefühlten und ergriffenen Bestimmung. Liegt das Bewußtsein um diese vor, so kleidet es sich notwendig in geschichtlich gegebene Form. Und diese konnte für ein Sendungs-bewußtsein von solcher Höhe mit diesen Inhalten in dieser Situation, getragen von den Ideen der spät-jüdischen Apokalyptik, bezogen auf kommendes und schon wirkendes und in ihm und durch ihn

selber wirkendes Gottesreich keine andere als eine messianische Form, und zwar speziell eine durch die Idee der apokalyptischen Gestalt des Menschensohnes bestimmte Form sein.

2. Mit Absicht wählen wir hier den schwebenden Ausdruck: ‚Solch ein Sendungs-bewußtsein mußte messianisch bestimmte Form haben', statt ‚Es mußte ein Messias-bewußtsein sein'. Denn nach der apokalyptischen Logik, der Jesus folgt, gehört der Messias-Menschensohn zusammen mit dem Himmelreich und ist so künftig und transcendent wie dieses, wohnt und kommt auf den Wolken des Himmels. Ein Mensch also, der in Galiläa wandert lehrt wirkt, kann noch nicht ‚der Menschensohn-Messias' sein. Aber wie das Reich, rein künftig und transcendent, gleichwohl schon wirkt, als wirkendes eine paradoxe Schon-gegenwart hat, als apokryphon schon da ist, so auch mit dem Menschensohne. ‚Mystisch' nennt Schweitzer diese Relation Jesu zum Menschensohne, mysteriös ist sie wirklich. Wir helfen uns etwa mit dem Ausdrucke: ‚Prätendent auf den Menschensohn'. Das entspricht der Vorstellung Christi selber, denn bei seinem Abschieds-mahle sagt er daß jetzt sein Vater ihm ‚das Reich vermacht', das heißt daß er jetzt die Würde und Macht des Menschensohn-Königs antreten wird, auf die er bisher die Anwartschaft hatte.

3. Insofern aber ist sein Wirken, und besonders auch sein Leiden schon messianisches Wirken und Leiden. Wir sagten, um das Paradoxe der jesuanischen Reichs-idee zu bezeichnen: das Künftige wirft seinen Schatten schon voraus. Wir können dasselbe Bild anwenden auf das Verhältnis Jesu zum an sich rein künftigen Menschensohne. Oder vielleicht hilft uns ein Vergleich und Kontrast zu der späteren Christologie der ‚Präexistenz'. Die Präexistenz-idee will ein (im Grunde irrationales) Verhältnis eines empirisch gegebenen Existierenden andeuten zu einem Existieren abgesehen und vor der empirisch-zeitlichen Existenz (das durch die Idee der Inkarnation rationalisiert wird). Und so denkt man später das Verhältnis Jesu zum Menschensohne. Aber grade das ist es bei Jesu nicht. Jesus denkt nicht präexistentiell. Präexistentielles Denken setzt ein Sein, ein Leben in – paradoxe – Beziehung zu einem Sein, das immer

schon gewesen ist. ‚Postexistentielles Denken' könnte man ein Denken nennen, das in (paradoxe, anticipierende) Beziehung zu einem Sein setzt, das erst sein wird. Und grade solche, uns seltsam anmutende Vorstellung lag, wie wir sehen werden, fertig vor, und lag vor in derjenigen messianischen Tradition, der Jesus selber deutlich folgt, nämlich in der Tradition der Henochischen Apokalyptik.

4. DER MENSCHENSOHN UND HENOCH

Daß sich ein hier auf Erden lebender ‚predigend reisender' Mensch für den zum Menschensohne Bestimmten, ja ‚schon' als Menschensohn Wirkenden und Leidenden gehalten haben solle, erscheint als fantastisch. Man hat ein Vorurteil dagegen. Und solch Vorurteil, nicht aber wirkliche litterarische oder geschichtliche Beweise sind der Grund, weswegen man diese Annahme ablehnt und sie zu einer Konstruktion einer späteren Gemeinde macht. Das Vorurteil ist unberechtigt, denn jene Vorstellung war längst vorbereitet und lag nahe. Sie mußte sich anbieten, sie mußte ergriffen werden, wenn ein Mensch kam, der sich selber, sein Wirken und sein Geschick, das Bekenntnis zu ihm und den Anschluß an ihn als von entscheidender Bedeutung wußte für den Eingang in das künftige, ja in das mit ihm und seinem Wirken im Schon-anbruche befindliche Himmelreich. Das wird klar, wenn man die Tradition prüft, die ihn selber trägt und von deren Gedanken und Voraussetzungen er ausgeht. Diese Tradition ist uns erhalten in den apokalyptischen Henoch-büchern.

Sie enthalten eingesprengt in eine einfachere und einheitliche Grundschrift eine bunte Masse seltsamer Stoffe: Welt- und Engelspekulationen, die ihre Herkunft aus iranisch-chaldäischer Quelle deutlich verraten, Visionen von der überirdischen Welt und ihren Geheimnissen. Der besondere Gegenstand und Zweck der Grundschrift waren Visionen des kommenden End-gerichtes, der Vollendung und des seligen Loses der Gerechten und der Verdammnis der Ungerechten, dazu Predigten und Mahnungen. Das Buch ist

geschrieben für Juden und bezieht sich auf die endgiltige Errettung des jüdischen Volkes, aber längst ist gegenüber diesem nationalen Gesichtspunkte der Kontrast zwischen Gerechten und Sündern in den Vordergrund getreten. Abgeschlossen war es spätestens gegen die Mitte des letzten Jahrhunderts vor Christo, und wie Beer sagt,[1] weist es auf Nord-palästina hin als seinen Entstehungsort. Es macht den Eindruck einer Schrift besonderer Kreise, in denen ‚Henoch' wenn nicht geradezu schon Kult-heros so doch Meister und Heiliger eines eigenen religiösen Konventikels war. Es liegt in zwei Formen vor: einer älteren, die von der Menschensohnspekulation noch gar nichts weiß, aber dafür interessante andere spekulative Stoffe erhalten hat,[2] und einer jüngeren, in die plötzlich die reife Menschensohn-spekulation einbricht.[3] Was uns aus dieser Litteratur hier in unserm Zusammenhange interessiert, ist eigentlich nur die Idee des Menschensohnes und speziell die seiner Beziehung zu Henoch selber. Aber wir wollen hier zugleich nachholen, was wir oben auf Seite 30, Abschnitt 13, um die Behandlung des Henochbuches nicht zu zerreißen, unterließen: wir wollen etwas ausführlicher auf die iranischen Untergründe dieser Litteratur achten, auch wenn sie nicht speziell in Beziehung stehen zu der uns grade hier beschäftigenden Frage. Zugleich wollen wir dabei auch einige Züge hervortreten lassen, die eschatologisch sind, ohne speziell messianisch zu sein, um den Zusammenhang der Ideen-welt Christi mit dieser Henochischen Tradition allgemeiner zu zeigen.

1. Henoch, der Heilige alter Vorzeit aus Genesis 5, 21 ff., der bei Leibes-leben zum Himmel entrückt ward, wird hier zum Prediger auf das kommende Weltgericht. Der alte Mythus aus Genesis 6 von den Gottessöhnen, die zur Erde kamen, um mit den Menschen-

[1] Siehe oben S. 2, Anm. 1.

[2] Der slawisch erhaltene Henoch, deutsch von Nath. Bonwetsch, in Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 3. Reihe, 14. Band, 2. Heft (der ganzen Reihe 44. Band, 2. Heft), 1922. – Zitiert mit Sl. H. und mit Seitenzahl (u. Zeile) der Übersetzung von Bonwetsch.

[3] Deutsch von G. Beer, in ‚Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments', herausgeg. von E. Kautzsch, Bd. II, Tübingen, 1900; Neudruck 1921. Zitiert mit H. nach Kapitel und Vers.

töchtern zu buhlen, wird hier zu einer Lehre von den ‚gefallenen Engeln' und ihrem ungöttlichen Widerstreit, speziell von Asāsēl (= Satan) und seinen Scharen, durch welche der iranische Widerstreit Ahriman's und seiner Scharen wider Ormuzd und seine yazata's klar hervorblickt. Den gefallenen Engeln stehen, in erkenntlicher Abhängigkeit von den guten ‚Geistern' des Ahura, die Engel Gottes gegenüber, besonders die sechs, bzw. sieben großen Erz-engel, und wie jene so haben auch diese ihre besonderen Herrschafts-gebiete.

Henoch ist Prediger, und Kap. 92 ff. enthält ein eigenes Predigtbuch. Andere Mahn-reden ziehen sich durch die ganze Schrift hin. Sie entbehren des Schmuckes und des Reichtumes der Gleichnisse Jesu, aber Jesu Sentenzen zeigen in Stil und Aufbau deutliche Verwandtschaft und Abhängigkeit von dieser Litteratur. Und nicht nur hierin: auch inhaltlich sind manche Worte Jesu denen des Henoch verwandt und einige können fast wie Citate erscheinen.

2. Das eigentliche Grundthema des Buches geben seine ersten Verse an, H. 1, 3:

> Der große Heilige (= Gott)[1] wird von seinem Wohnorte ausziehen, und der Gott der Welt wird auf den Berg Sinai treten, mit seinen Heerscharen sichtbar werden und in der Stärke seiner Macht vom Himmel her erscheinen. Da werden alle sich fürchten, die Wächter werden erbeben und große Furcht und Angst wird sie bis an die Enden der Erde erfassen. Die hohen Berge werden erschüttert werden, fallen und zergehen, die Hügel sich senken[2] und in der Flamme wie Wachs vor Feuer zerschmelzen .. und ein Gericht über alle wird stattfinden.

---

[1] Auch im A. T. heißt Jahveh gelegentlich, besonders bei Jesaia ‚der Heilige Israels'. (Erst in späterer Zeit ist ‚die Heiligen' dann auch Name für die Engel.) Aber diese titelhafte Einführung Gottes als ‚der große Heilige' ist von alt-israelitischer Redeweise aus doch etwas befremdlich. Sie ist aber ohne weiteres verständlich aus mazdayasnischer Terminologie heraus. Die Gattung, in der Ahura gedacht wird, ist die der yazata's überhaupt. Yazata, wörtlich der Opferwürdige, kann hebräisch nur mit qadōsch wiedergegeben werden. Yazata's sind die überirdischen verehrungswürdigen Wesen insgesamt, (die qaddīschīn, aram.). Yazata ist darum der selbstverständliche Titel auch für Ahura. Zugleich ist er als Einziger und als Schöpfer aller anderen yazata's ihnen allen an ‚Größe' überlegen und könnte nach diesem Doppel-verhältnis nicht mit besserer und nicht mit technischerer Wesens-charakteristik eingeführt werden als mit ‚Der große Yazata' = ‚der große Heilige'.

[2] Die Erde wird eingeebnet. Das gehört zur iranischen Eschatologie.

Mit den Gerechten aber wird er Friede schließen und die Auserwählten behüten. Gnade wird über ihnen walten und sie werden alle Gott angehören .. und das Licht Gottes wird ihnen scheinen.

3. Aber der Prediger ist zugleich der Seher, in Kap. 37 ff. Er rühmt sich dabei (wie auch Christus in Mt 11, 27 tut,) einer einzigartigen Weisheit und Erkenntnis, die ihm vor allen andern Menschen verliehen worden ist, Kap. 37, 4:

Bis jetzt ist niemals von dem Herrn der Geister solche Weisheit verliehen worden, wie ich sie nach meiner Einsicht nach dem Wohlgefallen des Herrn der Geister empfangen habe.

Er schaut, man weiß zunächst nicht recht ob nur künftig oder schon gegenwärtig, ‚die Wohnungen der Gerechten und Heiligen'. Als Jude denkt er dabei an die dereinst im Gericht Gerechtfertigten. Aber deutlich mischt sich ein fremder Zug mit ein: diese Heiligen sind nämlich mächtige, wirkende und zugleich uralte Wesen, Kap. 39, 5:

sie baten, legten Fürbitte ein und beteten für die Menschenkinder. Gerechtigkeit floß wie Wasser von ihnen und Barmherzigkeit wie Tau auf die Erde. Also ist es unter ihnen von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Das sind nicht bloße im End-gericht Gerechtfertigte, es sind in jüdischer Verkleidung die östlichen pitaras und die iranischen fravaschi's in der der irdischen Welt vorhergehenden ‚geistigen Welt', aus ursprünglichem Manen- und Ahnenkult geboren, schützende Jenseits-wesen, die schon in der zarathustrischen Religion eigentümlich theologisiert worden sind, aber auch hier noch einige gegen das System widerspenstige Züge zeigen. – Hier schaut Henoch nun auch eine eigene und besondere Gestalt, Kap. 39, 6 f.:

den Auserwählten der Gerechtigkeit und Treue. . . . Ich sah seine Wohnung unter den Fittichen des Herrn der Geister. . . . Alle Gerechten und Auserwählten vor ihm glänzen wie Feuerschein.

Eine seltsame Gestalt. Ganz gewiß nicht geboren aus israelitischen Vorstellungen. Ein hohes Himmels-wesen, unterhalb des höchsten Gottes, aber in seiner nächsten Nähe, umgeben von zu ihm gehörenden himmlischen Wesen. Eingefügt in jüdisches Denken als ‚Auserwählter' und als Typus von ‚Gerechtigkeit und Treue', sowie

vorher alte fravaschi-gestalten eingefügt und gedeutet wurden als die Seelen einstiger Gerechtfertigter. – Man weiß auch hier zunächst nicht recht deutlich, ob dieser Auserwählte nur dereinst einmal sein wird oder ob er schon jetzt realisiert im Himmel weilt.

4. In Kap. 40 schaut Henoch nun Gott, ‚den Herrn der Geister' selber, umgeben von seinem Hofstaat, gepriesen von vier Engeln. Von diesen werden die ‚Nie-Schlafenden' unterschieden. Auch die letzteren sind Engel-wesen, ‚Geister'. Ihre Bezeichnung ist wieder lehrreich. Für die Götter-wesen des arischen Ostens ist bezeichnend, daß ihre Augen immer offen sind, ja daß sie nicht einmal blinzeln. Noch bezeichnender aber ist der Name für Gott selber: Herr der Geister, der nun fortan als der eigentliche Gottes-terminus beständig wiederkehrt. Es heißt zugleich von ihm, Kap. 39, 12:

der die Welt mit Geistern erfüllt.

Dieser ‚Herr der Geister' ist nicht aus der Jahveh-idee entstanden. Er ist in aller Deutlichkeit der spät-iranische Ahura. Geist und Geister (sanskrit manyu und manas) sind wie yazata technische Ausdrücke für die himmlischen Wesen, die bei Ahura in seiner ‚geistigen Schöpfung' sind und vor ihm sind: die sechs, bzw. sieben großen yazata's selber und die dazugehörige Schar. Besonders auch die fravaschi's der Menschen, die als geistige Wesenheiten in der ersten ‚geistigen' Schöpfung von Ahura geschaffen sind: die empirischen hiesigen Menschen mit Körper und Seele sind ihre irdische Gegenseite und kommen nur zum Dasein, weil und sofern ihre fravaschi's d. i. ihre geistigen, vorirdischen Gegenseiten in der geistigen Welt bei Ahura sind. (Deswegen kann es, wenn auch nicht ganz exakt, heißen: ‚der die Welt mit Geistern erfüllt'.)

Die Vorstellung der fravaschi als jenseitiges Gegenstück des empirischen Menschen kehrt im N. T. wieder, wenn die Magd Rhodē in Apg. 12, 13 ff., den Petrus, den sie im Gefängnisse glaubt, erblickt und ihr auf ihre Erzählung geantwortet wird, sie habe seinen ‚Engel' gesehen, das heißt das ihm zugeordnete höhere Geist-wesen. Vgl. auch unten S. 319 f. – Und ebenso bei Jesu selber, wenn er warnt, Kinder zu mißachten, Mt 18, 10:

denn ihre ‚Engel' schauen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel.

Diese Engel sind indertat ‚Schutzengel', aber Schutz-wesen sind eben jene iranischen

geistigen Wesenheiten für ihre empirisch-irdische Gegenseite auch. Diese Engel der Kinder sind zugleich das geistige Gegenstück der Kinder selbst, nur so bekommt die sonst seltsame Begründung einen klaren Sinn. Ein Kind mißachten, das heißt, in ihm zugleich die hohe Wesenheit mißachten, die allzeit vor dem Angesichte Gottes steht, ebenso wie die iranischen geistigen Wesenheiten allzeit bei Ahura selber und vor ihm sind.)

Zugleich scheint mir der Name ‚Herr der Geister' einen bestimmt eschatologischen Beiklang haben zu sollen, und das würde wieder zu der Ahura-gestalt passen. Ein Herr der ‚Geister' in einem ganz technischen Sinne ist Ahura, sofern die Seelen der Verstorbenen, durch das Gericht an der Cinvat-brücke, zu ihm und in sein Himmels-paradies eingehen. So sind die ‚Geister' der entschlafenen Gerechten, Heiligen, Vorväter bei dem ‚Herrn der Geister', und die ganze Tendenz des Henoch-buches ist, von Gott zu reden als dem der das Gericht über ‚die Geister' bringt, das Geister-gericht, das, Gericht, das im Unterschiede von allen jetzigen Gerichten dereinst die ‚Geister' betreffen wird, das große Seelen-gericht am Ende der Welt. Dieser eschatologische Sinn von ‚Herr der Geister' wird später noch deutlicher.

5. Der erste der vier Engel preist den Herrn der Geister selber. Gleich nach ihm (Kap. 40, 5) kommt als gepriesener wieder jener seltsame Auserwählte in enger Verbindung mit den übrigen Auserwählten, und beide sind bei dem Herrn der Geister ‚aufbewahrt'. Was ‚aufbewahrt' wird, findet seinen Zweck erst am Ende, aber es muß doch schon irgendwie und irgendwo dasein. Der Auserwählte ist hier also als schon existierend gedacht.

Und alsbald schaut der Seher nun auch das chschathra, das Reich, Kap. 41, 1:

> darnach sah ich alle Geheimnisse der Himmel, und wie das Reich verteilt wird, und wie die Handlungen der Menschen auf der Wage gewogen werden.

Das Reich ist hier Bereich, denn in ihm schaut er ‚die Wohnungen der Auserwählten und die Wohnungen der Heiligen'.[1] Die Wage

[1] Vgl. Sl. H. S. 3:

> damit er sehe die Wohnungen des Höchsten und (die) des Königreiches des sehr weisen Gottes.

Dieses ‚Königreich Gottes' ist klar die Himmelwelt selbst, wie in Weisheit Salo-

ist die Wage Raschnu's, der mit Mithra und Sraoscha zusammen an der Cinvat-brücke hoch im Äther die Seelen prüft und richtet. Sie ist die ‚Wage der Geister, die keinem Menschen zu Liebe auf nur eine Haaresbreite abweicht; Fürsten und Könige rechnet sie dem armseligsten Menschen gleich'. Auch die Wage ‚der Geister' weist auf den genannten Sinn von ‚Herr der Geister' hin.

6. Droben schaut er dann auch ‚die Weisheit'. Sie war einst niedergestiegen, um unter den Menschen ihren Platz zu finden, aber als sie bei ihnen keine Wohnung fand,

> kehrte sie an ihren Ort zurück und nahm unter den Engeln ihren Sitz, Kap. 42, 2.

In Pahlavi Yasna 32, 4c heißt es von der Weisheit:

> sie (die Gottlosen) treiben hinweg die Weisheit Ahura Mazdā's und ebenso die Gerechtigkeit.

In Kap. 45–57 folgt dann die ausführlichere Beschreibung des Gerichtes und was sich bei ihm begiebt und was ihm folgt. Zunächst, in 45, 3 ff. eine Weißagung:

> An jenem Tage wird mein Auserwählter auf dem Throne der Herrlichkeit sitzen und unter ihren Taten eine Auswahl treffen . . ich werde den Himmel verwandeln und ihm einen ewigen Segen und ein Licht machen. Ich werde die Erde verwandeln und sie zu einem Segen machen.

Das ist die fraschokereti, die ‚Wunderbarmachung', die Zarathustra geweißagt hatte. – Auf die bloße Weißagung folgt dann die Schauung des Künftigen selbst, 46, 1 ff.:

> Ich sah dort den, der ein betagtes Haupt hatte, und sein Haupt war weiß wie Wolle.

Dies betagte Haupt ist wiederum nicht Jahveh. Er, der mächtige Streiter, wird nie als uralter Greis beschrieben. Es ist auch nicht der

---

monis 10, 10. – Das Reich in der vorigen Stelle ist zugleich deutlich eschatologisch gedacht, in Sl. H S. 3 ist es nur das Reich Gottes im Himmel überhaupt. –

Zu der Stelle Sl. H. S. 3 bemerken wir noch: Es heißt hier das Königreich des sehr weisen Gottes. Ein besonderer Grund, die Weisheit Gottes zu betonen, lag hier nicht vor. Warum heißt das Reich trotzdem und in offenbar titulierender Weise ‚das Reich des sehr weisen Gottes'? ‚Der weise Gott' ist wörtlich gleich Ahura mazdā, und sein chschathra kann titelhaft nicht anders bezeichnet werden als ‚das Reich des sehr weisen Gottes'.

ursprüngliche Asura mehr, denn arische Götter wurden nicht als Greise vorgestellt. Es ist der spät-iranische Ahura, auf den sich die Züge der nach-zarathustrischen Gestalt des ‚Ewigkeits-gottes', des Zorvan, übertragen haben. Diese zorvanisch beeinflußte Ahura-gestalt tritt mit noch viel größerer Deutlichkeit in Sl. H. Seite 23 ff. hervor. Hier will der Herr dem erstmalig zum Himmel gestiegenen Henoch sein eigenes tiefstes Wesens-geheimnis kund tun, das er selbst den Engeln verborgen hat, nämlich sein eigenes ursprüngliches Sein in seiner ‚Unbegrenztheit und Unbegreiflichkeit für alle Kreatur':

> sie haben mein Unbegrenztes und der Kreatur Unbegreifliches nicht erkannt, welches ich dir heute kund tue (S. 23).

Er fährt fort:

> Denn bevor alles Sichtbare ward, wandelte ich allein in dem Unsichtbaren .. Und ich gebot, daß im Obersten herabkomme von dem Unsichtbaren ein Sichtbares. Und es kam herab der überaus sehr große Adoel. Und ich schaute ihn, und siehe, im Leibe hatte er ein sehr großes Licht. Und ich sprach zu ihm: löse dich auf und es werde sichtbar ein aus dir Abgetrenntes. Und er löste sich auf, und es ging hervor ein sehr großes Licht, und ich war inmitten des Lichtes. Und als sich das Licht irgendwie bewegte, ging ... hervor ein großer Äon, offenbarend die ganze Kreatur, (die das Licht zunächst offenbar in geistiger Weise in sich hat.) ... Und zum Lichte sprach ich: gehe du hinauf und befestige dich und werde das Fundament dem Obersten (S. 23 f.).
> ... Und ich rief, zum andern Male, in dem Untersten und sprach: es gehe hervor von dem Unsichtbaren eine Feste und Sichtbares. Es ging hervor der Archas, fest und schwer und überaus schwarz. Und ich sprach: tue dich auf, Archas, und es werde sichtbar ein aus dir Geborenes. Und er löste sich auf. Es ging hervor ein dunkler, überaus sehr großer Äon, tragend die Schöpfung alles Unteren ... Und ich sprach zu ihm: gehe du herab abwärts und befestige dich und werde das Fundament des Unteren. Und ... er ging herab und befestigte sich und ward das Fundament des Unteren. Und nicht ist unter der Finsternis irgend etwas anderes (S. 24). ...
> Und ich gebot, daß genommen werde von dem Licht und von der Finsternis .. und es ward Wasser (S. 25) ..
> Von der unsichtbaren aber und der sichtbaren Natur schuf ich den Menschen, von beidem, Tod und Leben (S. 28).

Aus der unsichtbaren, unbegrenzten, unbegreiflichen Urgottheit gehen hier, wie zwei entgegengesetzte Prinzipien, hervor das Lichte und das Finstere und stehen sich entgegen als das Obere und das

Untere. In mannigfachen Mischungen ergiebt sich daraus Wasser, Erde und die Welt. Auch im Menschen mischen und kreuzen sich die Gegensätze: Leben und Tod, Sichtbares und Unsichtbares. Das ist klar parsisch-zorvanitische Spekulation. In dieser gehen aus dem urewigen Äon, dem Zorvan, hervor Ormuzd und Ahriman und stehen sich entgegen, (eine Vorstellung, die Zarathustra selber nicht ertragen haben würde, denn ihm ist Ahura Mazdā der Ewige selber, und Ahriman ist für ihn keineswegs sein Partner in einer gemeinsamen Entstehung aus einem ihm übergeordneten ewigen Prinzip.) Mühsam werden solche Vorstellungen von Henoch dann hineingedacht in die Vorstellungen der Genesis. Ihren östlichen Ursprung aber kann diese Spekulation nicht verbergen. Sie ist nicht zarathustrisch, sondern gemessen an Zarathustra's reiner Lehre, heterodox. Sie ist auch nicht aus zarathustrischen Prinzipien entwickelt, sondern sie ist ein Teil jener iranischen Fremd-elemente, die aus Magismus und anderen Quellen eindrangen. In gewissen Einzelzügen (auf die wir noch zurückkommen) erinnert sie an Spekulationen, denen wir im indischen Ariertume begegnen, und sie beweist aufs neue, daß ‚indische', vielmehr daß alt-arische Spekulations-motive auch bei den Ariern Irans lebendig waren. Zu beachten ist, daß der hier klar vorhandene Dualismus nur erst ein kosmischer, nämlich der zwischen dem Lichten und Oberen und dem Finstern und Unteren ist; er ist schon mit dem Gegensatze von Leben und Tod zusammengebracht, aber noch nicht mit dem von Gut und Böse. (Auch die Schöpfung des dunklen, schweren, unteren Archas heißt Gott ‚gut'.) Und das ist nach meiner Vermutung mit den ursprünglichen Motiven der zorvanitischen Spekulation geradeso gewesen.[1]

7. Bei ihm war ein anderer, dessen Antlitz war wie das eines Menschen (wörtlich ‚Menschensohn', ‚Menschenkind') H. 46, 1 –

[1] Ahriman ist in der nicht-zarathustrischen iranischen Tradition nicht der Satan sondern eine Hades- und Pluto-gestalt. So im mithrischen Bildwerk, das nicht aus der zarathustrischen Lehre sondern aus iranischen Neben-strömungen stammt. Hades und Pluto sind, wie Archas, ein Gott des Untersten, des Dunkels, des Todes, aber sie sind nicht der Erz-böse.

hier beginnt der dann technisch werdende Name Menschensohn für die geheimnisvolle Gestalt des Auserwählten sich vorzubereiten. Nach Daniel 7, 13 wird er an Aussehen einem Menschen verglichen. Oder buchstäblich einem ‚Menschensohne'. Dieses letztere meint nicht, daß er der Sohn eines Menschen gewesen sei, denn Menschensohn, oder, wie auch wir sagen können, Menschenkind, soll nichts anderes heißen als eben Mensch und daß der Geheimnisvolle wie ein Mensch aussah. Das Wort wird hier zunächst nur im Vergleich gebraucht.

> Sein Antlitz war voll Anmut gleichwie eines von den heiligen Engeln. Ich fragte den Engel, der mit mir ging, über jenen Menschensohn .. H. 46, 1.

Jetzt sieht der Betreffende nicht nur aus wie ein Menschensohn sondern nun heißt er schon selber ‚Jener Menschensohn';

> wer er sei, woher er stamme, weshalb er mit dem betagten Haupte gehe. Er ... sagte mir: Dies ist der Menschensohn, der .. H. 46, 2f.

Henoch sieht eine menschenartige Gestalt, hält sie für einen Menschen und fragt, wer er denn sei. Der Engel antwortet: Dies ist kein beliebiger Mensch, sondern der Mensch,

> der die Gerechtigkeit hat, bei dem die Gerechtigkeit wohnt und der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart, H. 46, 3.

Menschensohn ist also hier indertat, wie Lietzmann[1] sagt, noch nicht ein Titel, sondern meint einen Menschen. Zugleich aber offenbar einen überirdischen Menschen, und von ganz einziger Art mit ganz unvergleichlichen Titeln und Prädikaten. Diese geben zwar noch nicht Antwort auf die weitere Frage Henoch's, ‚woher dieser Mensch stamme' – dieses große Geheimnis wird vielmehr erst ganz spät und auf der Höhe, nämlich im Schlußkapitel der Schrift aufgedeckt: er ist der Sohn des Herrn der Geister, was Henoch hier noch nicht erfahren soll, – aber sie geben schon die Antwort auf die Frage ‚weshalb er bei dem Herrn der Geister ist'. Wie der Engel sogleich selber weiter sagt, H. 46, 3:

> Der Herr der Geister hat ihn auserwählt, und sein Los hat vor dem Herrn der Geister alles durch Gerechtigkeit in Ewigkeit übertroffen.

[1] H. Lietzmann: Der Menschensohn, 1896.

Das ist der Grund, ‚warum er bei dem Herrn der Geister ist'. Hier ist, und das scheint mir Lietzmann zu übersehen, das Wort auf dem Wege wirklich ein ‚Titel' zu werden. Zunächst noch mit einem hinweisenden Fürworte eingeführt, kommt es später auch allein vor. Der Leser weiß doch, wer gemeint ist. Und ebenso fortan die Gemeinde, die in Verehrung und Hoffnung zu ‚diesem Menschensohne' aufblickt.

Er geht mit dem Herrn der Geister, weil er als Inbegriff (man ist versucht zu sagen, als die wesentliche Idee) von Gerechtigkeit und Weisheit zu ihm und zur ‚hohen, heiligen und ewigen Himmelswelt' gehört. Er geht aber insonderheit mit ihm, weil er mit ihm zum End-gerichte geht. Denn er ist der Richter der End-zeit. So sagen es die folgenden Verse 4–8.

8. Woher stammt diese Idee eines Gottes-sohnes, von dem zugleich ausdrücklich gesagt werden muß, daß er aussehe wie ein Mensch, ferner daß er Inbegriff der Gerechtigkeit sei, und daß er der kommende Richter sei? Woher stammt insonderheit die Idee eines solchen Zwischenwesens zwischen Gottheit und Engel- und Menschen-welt? Aus Israel sicher nicht. Verglichen mit alt-israelitischen Vorstellungen ist das hier am meisten Auffallende dieses Zurücktreten der Gottheit selber hinter einem Funktionär. Die Gottgestalt wird distanziert und dadurch hoheitsvoll, aber sie wird auch fast zu einem Deus otiosus, der die Weltbezogenheit, speziell die Richtertätigkeit seinem Vezir überträgt. Das begann indertat schon bei Zarathustra, durch das Zwischeneintreten der Hypostasen der yazata's, der amurto speñta's. Es vollendete sich später, als der von Zarathustra ausgetriebene Mithra neben Ahura wieder eindrang, neben diesem zwar zu einer bloßen Mittler-gestalt wurde, aber ebendadurch die religiöse Beziehung auf sich lenkte und die Ausübungen der göttlichen Funktionen fast restlos übernahm. Zugleich ist grade auch Mithra der, ‚der alle Gerechtigkeit' hatte, und er wird später ausdrücklich – begleitet von Raschnu und Sraoscha – der Richter der Seelen. Wir sagen damit nicht, daß hinter ‚Diesem Menschensohne' speziell Mithra stehen müßte. Es ließen sich noch andere Parallelen aus dem Osten anführen, und die Gestalt einer

weltbezogenen Untergestalt unter der primären und ineffablen weltfernen Urgottheit selber geht in hohes arisches Altertum zurück. Welche alte konkrete Gestalt hier einst der Ausgangspunkt gewesen sei, das erlaubt unser Text nicht mehr zu sagen. Aber daß ‚dieser Menschensohn' irgendwie auf Einflüsse des arischen Ostens zurückweist, dürfte ohne Zweifel sein.

9. Er heißt ‚der Auserwählte', und dieser Ausdruck fügt ihn in jüdische Denkweise ein. Sie besagt, daß er als eine am Ende kommen sollende Gestalt von Gott zuvor versehen, zuvor bestimmt sei. Und dieses ist zunächst einfach gemeint, wenn es nun in 48, 2 ff. von ihm heißt:

> Zu jener Stunde (der End-zeit) wurde jener Menschensohn bei dem Herrn der Geister und sein Name vor dem Betagten genannt.

Es heißt dann weiter:

> Bevor die Sonne und die Tierkreis-zeichen geschaffen und die Sterne des Himmels gemacht wurden, wurde sein Name vor dem Herrn der Geister genannt. Er wird (nämlich in der End-zeit) ein Stab für die Heiligen und Gerechten sein.

Auch das bedeutet streng genommen, daß er selber erst am Ende wirklich sein wird. Seine Existenz ist zunächst nur die des ‚Namens', der im Anbeginn vor Gott genannt ist: das heißt eigentlich nur eine Existenz in der bestimmenden und schöpferischen Idee Gottes. Aber diese ‚ideale' Präexistenz und reine Zukünftigkeit geht dann über in ein geheimnisvolles irgendwie Schon-dasein, wenn es in seltsam schwebendem Ausdrucke dann weiter heißt, v. 7:

> Die Weisheit des Herrn der Geister hat ihn den Heiligen und Gerechten offenbart, denn er bewahrt das Los der Gerechten (nämlich für die End-zeit).

Um das letztere tun zu können, kann nicht bloß sein Name vor dem Herrn der Geister sein sondern, obschon mit einem erst in der End-zeit wirklich offenbaren und das heißt doch wohl mit einem dann erst ganz verwirklichten Sein, ist er doch irgendwie schon jetzt da. Er ist auch irgendwie schon wirksam, und zwar als Heils-mittler wirksam, denn 49, 1 ff.:

> Weisheit ist wie Wasser ausgegossen, und Herrlichkeit hört nimmer auf vor ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit. . . . In ihm wohnt der Geist der Weisheit

und der Geist dessen, der Einsicht giebt, und der Geist der Lehre und Kraft, und der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind.

Das letzte kann offenbar nur statt haben, wenn er irgendwie auf geheimnisvolle Weise schon jetzt bei dem Herrn der Geister da ist. Dann gelten auch die übrigen Aussagen irgendwie von ihm schon jetzt. Und dann ist er schon jetzt gedacht als eine Quelle von Weisheit Gerechtigkeit und Kraft. Ja dann gilt, daß man ihn schon jetzt irgendwie kennt und seine Wirkungen erfährt. Das scheint Kap. 48 v. 7 ausdrücklich zu besagen:

Die Weisheit des Herrn hat ihn den Gerechten und Heiligen geoffenbart.

Es giebt schon Gerechte und Heilige, die von ihm wissen. Ja – das Merkwürdigste, Kap. 49, 3:

in ihm wohnt der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind.

Das kann nur heißen: ihr Geist geht in ihn ein, um hier bewahrt zu werden fürs Ende.

Diese letzteren Worte sind indertat ‚gnostisch' und ‚mystisch'. Sie weisen wie abgebrochene Trümmer auf ein nicht mehr erkennbares Größeres und Ganzes einer mythischen Konzeption zurück. Daß dergleichen keinem Israeliten in den Sinn kommen konnte, ist wohl klar. Aber bis weit zurück in vedische Zeit gehen auf arischem Boden die Vorstellungen daß die Seele nach dem Tode eingehe in ihre ishta-devatā. So geht der Viṣṇu-gläubige ein in Viṣṇu, ja in Viṣṇu's (geistigen) ‚Leib', nicht um in ihm unterzugehen sondern wirklich um in ihm ‚zu wohnen'.

10. Mit dem ‚Auserwählten' kommt am Ende die ‚Umwandlung' (Kap. 50). Es ist die fraschokereti. Es ist was Paulus sagt (1. Kor. 15, 51):

alle werden verwandelt werden.

Die Umwandlung betrifft die ganze Welt, aber sie betrifft besonders die Gerechten und Auserwählten selber; Kap. 51, 3:

Alle werden Engel im Himmel werden,

wie Christus sagt, Mc 12, 25:

sie werden sein wie die Engel.

Und dann, Kap. 51, 3:

wird der Auserwählte auf meinem Throne sitzen .. denn der Herr der Geister hat es ihm verliehen und hat ihn verherrlicht.

Das heißt: jetzt ‚ererbt er das Reich seines Vaters', wie Christus Lk 22, 29 von sich sagt, und tritt seine Herrlichkeit an. Denn, 52, 4:

Alles dieses, was du gesehen hast, dient dem Erweis der Herrschaft seines Gesalbten, damit er stark und mächtig sei auf Erden.

Hier wird klar die Synthese vollzogen zwischen der aus dem Osten gekommenen Idee des transcendenten Himmels-wesens mit der alten israelitischen eigentlichen Messias-idee. Der Menschensohn ist zugleich der Christus. Und in loser Zufügung werden dann Züge des israelitischen Messias-ideals seinem Bilde eingefügt. So schließen sich dieser Aussage vom Gesalbten alsbald in Kap. 56–57 Weißagungen an, die die transcendente Welt-katastrofe vermischen mit den politischen End-geschicken Israels und Jerusalems und mit der Rückführung der zerstreuten Stämme. Das ist schon dieselbe Mischung naiver Volks-eschatologie mit transcendenter Himmels-eschatologie die sich in Christi Eschatologie typisch wiederholt, auch hier setzt Christus die Tradition fort, in der er im allgemeinen steht.

11. In Kap. 54 dann tritt in jüdischer Verkleidung der große End-kampf wider Ahriman auf, v. 5 f.:

Diese Werkzeuge werden für die Scharen des Asasel zubereitet, um sie zu ergreifen und in den Abgrund der vollkommenen Verdammnis zu werfen. Mit rauhen Steinen werden sie ihre Kinnbacken bedecken, so wie der Herr der Geister befohlen hat. Michael, Gabriel, Rafael, Phanuel werden sie an jenem großen Tage packen und ... in den brennenden Feuerofen werfen, damit der Herr der Geister Rache nehme für ihre Ungerechtigkeit, dafür daß sie dem Satan untertan wurden und die Erdenbewohner verführten.

Nicht der Menschensohn sondern der Herr der Geister selber vollführt – durch seine Engel – diesen Sieg. Der Menschensohn selber ‚richtet' nur, 55, 4. – Wie die Boten Ahura's Vohu mano, Sraoscha und ihre Mitstreiter den Ahriman und seine bösen Geister besiegen, so hier der Herr der Geister durch seine ‚Angesichts-engel' den Asāsēl und seine Scharen. Die Gestalt des Ahriman wird hier verkleidet in die des Asāsēl.

Dieser war in Israel kein ‚Teufel' und kein Oberster der Teufel sondern ein altes Wüsten-numen unheimlicher Art, das in 3. Mos 16, 8 noch in einer seltsamen Parallele zu Jahveh selber steht. Unter Jahveh und Asāsēl werden zwei Opferböcke durch Los verteilt. Beide Böcke sind Sühnböcke. Der eine wird dem Jahveh geopfert, der andere wird dem Asāsēl lebendig in die Wüste geschickt. Solche fremden numina werden erst später ‚verteufelt' (wie auch Ahriman erst von den Asuriern verteufelt worden ist). Und so erhält dann dieses alte Wüsten-numen den Rang des Gottesfeindes, auf den es von Haus aus keinen Anspruch hatte. Satan, als der große radikale Gottes-feind, kommt nicht aus Asāsēl und von Israel, sondern ist arisch-iranisches Erbe.

12. Kap. 61 und 62 wiederholt dann die feierliche Einsetzung des Auserwählten auf den Thron seiner Herrlichkeit, das Wägen aller Taten ‚mit der Wage' (Raschnu's) und die Schrecken und die Seligkeiten, die sein Gericht mit sich bringt. Und 62, 14 bringt die Worte, die uns später für den messianischen Akt Christi in seiner Abendmahls-behandlung wichtig werden:

> Der Herr der Geister wird über ihnen wohnen, und sie werden mit jenem Menschensohne essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit.

Zugleich bringt hier v. 15 f. das in Pauli Eschatologie wiederkehrende Bild von dem ‚Kleide', mit dem wir bekleidet werden sollen, ein Bild, dessen östliche Herkunft bekannt ist:

> sie werden mit dem Kleide der Herrlichkeit angetan sein. Und dies soll euer Kleid sein: ein Kleid des Lebens bei dem Herrn der Geister. Eure Kleider werden nicht veralten und eure Herrlichkeit wird nicht vergehen vor dem Herrn der Geister.

13. In Kap. 62, 6 heißt es dann noch vom Menschensohne:

> Die Könige und die Mächtigen . . werden rühmen . . den, der über alles herrscht –

nämlich in der End-zeit,

> der verborgen war. Denn der Menschensohn war vorher verborgen, und der Höchste hat ihn vor seiner Macht aufbewahrt – (v. 6 f.).

‚Vor seiner Macht', das heißt, bevor ihm am Ende der Tage die Macht verliehen wird. Das Sein des Menschensohnes ist also ein

doppeltes: so nämlich, wie er dereinst ‚mit Macht' sein wird, und andererseits so wie er noch nicht ‚mit Macht', gekommen ist, sondern ‚vor seiner Macht' noch verborgen ist bei Gott. Im Evangelium kehrt dieser Unterschied wieder in Bezug auf das Reich, das schon ist, aber erst dereinst ‚mit Macht' kommt. – Weiter, v. 7:

> und hat ihn den Auserwählten geoffenbart (v. 6).

Das ist merkwürdig. Die Mächtigen wissen nichts von ihm, und noch ist er verborgen bei Gott, aber Auserwählte wissen schon von ihm ‚vor seiner Macht', denn ihnen ist er trotz seiner Verbergung schon offenbart. Diese Stelle ist lehrreich für die Weise, wie Jesus von sich selber als Menschensohn redet: die Welt erfährt sein Geheimnis nicht, vor ihr ist er als Menschensohn verborgen, aber dem Kreise seiner Auserwählten hat es Gott schon offenbart. Man vergleiche die Worte Christi, Mt 16, 17:

> Selig bist du Simon bar Jona. Denn Fleisch und Blut haben dir dies nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel.

Hier hatte wirklich der Höchste den Menschensohn ‚vor seiner Macht' den Auserwählten offenbart. Nicht Fleisch und Blut hat dieses offenbart. Aber auch Jesus selber nicht. Denn es ist nicht Sache des Menschensohnes sich selber zu offenbaren, sondern Sache des Höchsten selber. Dieser verbirgt den Menschensohn, und er, und er allein, offenbart ihn und offenbart ihn ‚vor seiner Macht', und nicht aller Welt sondern den Auserwählten. Das ist die Logik der Henochischen Apokalyptik, ihr entspricht Christi Verhalten.

14. Mit einem feierlichen Finale schließen die Gesichte vom Menschensohn, der hier im Gleichsinn auch ‚Mannes-sohn' genannt wird, in 69, 26ff.:

> Er setzte sich auf den Thron seiner Herrlichkeit und die Summe des Gerichtes wurde ihm, dem Menschensohne – (v. 27)

man sieht, wie hier das Wort indertat nun bereits isoliert wird und zum ‚Titel' geworden ist –

> übergeben. Und er läßt die Sünder und die, welche die Welt verführt haben, .. verschwinden und vertilgen... Alle ihre Werke verschwinden von der Erdoberfläche. Von jetzt an wird nichts Verderbliches mehr da sein (v. 27–29).

Er vollzieht das Werk des Saoschyant, des ‚Adjuturus', des kommenden Helfers und Retters, den Zarathustra geweißagt hatte. Dieser rettet, indem er am Ende endgiltig den Gottesfeind vertreibt, und indem er zugleich ‚alles Verderbliche' von der Erdoberfläche verschwinden macht.

> Denn jener Mannes-sohn ist erschienen und hat sich auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt, und alles Böse wird vor seinem Angesichte verschwinden und vergehen. – Aber das Wort jenes Mannes-sohnes wird kräftig sein vor dem Herrn der Geister (v. 29).

‚Aber meine Worte vergehen nicht' – sagt Christus, Mc 13, 31.

15. Ein seltsames Gefüge ursprünglich getrennter mythischer Ideen und Ausgänge erhebt sich in dieser Gestalt des ‚Menschensohnes' vor unserm Blicke. Die religions-geschichtliche Analyse versucht die konstituierenden Elemente durch Trennung und Herleitung aufzufinden. Ein menschlich-übernatürliches Zwischenwesen, eingeschoben zwischen die höchste zu Welt und Menschen in Abstand befindliche Gottheit einerseits und Welt und Mensch andrerseits. Ein Streiter, entstanden aus den uralten Mythen von Widerstreit zwischen Göttern und Dämonen. Ein Richter, entwickelt aus alten Mythen von Seelen-richtern und Seelen-gericht. Eine Gestalt dräuenden End-gerichtes. Aber zugleich ein adjuturus und saoschyant für die auf Seiten der Götter gegen die Dämonen Stehenden. Eingebettet in alte israelitische National- und Volkseschatologie. Eine Theokrasie und ein Synkretismus in Zeiten der Völker- und Religionen-berührung. – So zeigt es die ‚Religionsgeschichte'.

Aber schon als bloße Religions-geschichte wäre sie eine Farce, wenn sie weiter nichts könnte als dieses analysierende Geschäft zu betreiben, wenn sie nur dieses seltsame Gebild sehen könnte und nicht zugleich dieses Gebild in seiner Größe und Tiefe. Synkretismus? Hier ist mehr als Synkretismus. Hier ist, aus dem lebendigen Reize der Berührung zweier religiöser Welten in schöpferischer Synthese sich erhebend, eine religiöse Konzeption entstanden, die wirklich Konzeption, lebendige Empfängnis, nicht totes Ideen-

agglomerat ist. Nicht eine bloß seltsame sondern eine ganz wunderbare Gestalt erhebt sich. Gottheit hoch erhaben durch sacrosanctitas, darum unberührbar, unnahbar, sündiger Welt fern. Von Ewigkeit ersehend und zu seiner Zeit offenbarend die mittelnde Gestalt ‚des Sohnes'. Dieser selber der Inbegriff der höchsten Gerechtigkeit und Weisheit, zugleich ein Quell der Gerechtigkeit, der Weisheit, des Lichtes und der Seligkeit für die, ‚die auf seinen Namen hoffen'. Eine Heilands-gestalt ‚holdseligen Angesichtes' und als der, der gestaltet ist ‚wie ein Menschenkind', das heißt zugleich menschen-nah und Menschen erreichbar. Ein Heiland für Hoffende und Gehorsame. Ein persönlicher Garant für das einstige und ewige Heil. Das Heil als das einstige Weilen in seinem Reiche, und dieses als innige Gemeinschaft ‚mit ihm zu essen, aufzustehen und sich niederzulegen in Ewigkeit'. Sein Name schon offenbart, sodaß das Auge des Hoffenden schon jetzt zu ihm sich erhebt und der Hoffende schon jetzt der Rettung derer, ‚die in seinem Namen gerettet werden', gewiß ist. Eine Heilands-religion in der Knospe, die unmittelbar vor dem Aufbrechen ist: in fantastisch-apokalyptischem Gewande, aber mehr als fantastische Apokalyptik. Eine strenge Botschaft von dräuendem Gerichte und doch in ihrem Wesen eine ‚gute Nachricht'. Ein Vorstellungs-gewand, würdig und königlich, und fertig bereit für den Kommenden, der aus eigenster Art sich berufen weiß es zu tragen. –

16. Kapitel 50 hatte von der fraschokereti, von der Umwandlung für die Heiligen und Auserwählten, die die End-zeit bei Leibesleben erleben werden, gesprochen. Die Gerechten, die vorher entschlafen, gehen, wie wir oben sahen, mit ihrem Geiste zunächst ein in den Auserwählten selber. Der Heiligen der letzten Zeit wie der schon Entschlafenen wartet dann das Bekleidet-werden mit dem Kleide der Herrlichkeit. Die Herrlichkeit ist die doxa, die Glorie.

Diese Vorstellung von einer Bekleidung mit einem ‚Kleide' der ‚Herrlichkeit' leitet an sich nicht auf die Idee einer Wieder-belebung der Leiber und einer Wieder-bekleidung mit dem verlassenen Leibe sondern zu der Idee einer Bekleidung mit strahlender feiner göttlicher Lichtsubstanz anstelle des irdischen Leibes. In indi-

scher Eschatologie (die keine ‚Auferstehung' kennt) entspricht dem das śuddha-sattva, das ‚Element des Reinen', das auch strahlend gedacht wird. Mit diesem wird die Seele bekleidet, wenn sie, durch die verschiedenen Sfären zum göttlichen Throne aufgestiegen, hier ihr Glaubens-examen abgelegt und bestanden hat. Sie erhält auf diese Weise dann auch einen ‚Leib', aber (wie bei Paulus) nicht den somatischen Leib ihres irdischen Dasein sondern indertat einen ‚geistigen' Leib.

Solche Vorstellungen tragen also nicht den Charakter einer korporalistischen sondern einer animistischen Eschatologie. Nur die letztere entspricht alter arischer Tradition. Sie wird, in deutlicher Analogie, zunächst auch von Zarathustra vorausgesetzt, denn das individuelle Seelen-gericht widerfährt auch bei ihm der entkörperten Seele wenn sie zur Cinvat-brücke im Äther hinaufsteigt, hier ihr Urteil empfängt und nun ins Paradies eingeht.

Aber grade Zarathustra ist nun andererseits – aus Traditionen, die schwerlich arischer Natur waren – auch der Vertreter korporalistischer Eschatologie, die sich bei ihm naiv und gleichgiltig gegen Konsequenz mit der animistischen verbindet. Grade er lehrt auch die Auferstehung als Wieder-belebung der im Tode verlassenen Leiber und ihre Wieder-verbindung mit den Seelen. Der Saoschyant ist es, der diese Auferweckung in der End-zeit zu vollziehen hat. Und fortan ist grade der Parsismus der Vertreter dieser korporalistischen Eschatologie, die dem Westen, und besonders Israel, völlig fremd ist.

So ist es völlig außerhalb israelitischer Tradition und zweifelloser Parsismus, wenn Henoch in Kapitel 51, 1 f. (nur hier) diese Lehre von einer körperlichen Auferstehung vorträgt:

> In jenen Tagen wird die Erde die, welche in ihr angesammelt sind, zurückgeben –

das sind die Toten als die Leichname,

> und auch die Scheōl wird wiedergeben, was sie empfangen hat, und die Hölle wird, was sie schuldet, herausgeben. Er wird die Gerechten und die Heiligen unter ihnen auswählen, denn der Tag ihrer Erlösung ist nahe,

das sind die Toten, sofern sie als Seelen in die Unterwelt eingegangen waren. Sie werden dann, so ist offenbar hier die Meinung, mit ihren

erweckten Leibern wieder verbunden. Man ist versucht zu sagen, sie werden wieder mit ihnen ‚bekleidet'. Diese Bekleidung ist dann offenbar eine Konkurrentin zu der Idee der Bekleidung mit dem Kleide der Herrlichkeit. Denn dieses war zwar auch gewiß ein Leib, aber ein neuer Leib aus doxa gewoben, nicht der vorige Leib. Zwei an sich ganz verschieden entsprungene Vorstellungen werden so in einander geflochten. Die letztere entspringt der Idee des Korporalismus, sie entspricht zugleich derjenigen Eschatologie, die, wenn schon mit wunderbaren Veränderungen, die künftige Welt sich doch eben als eine Fortsetzung dieser irdischen Welt denkt, in der auch die Lebensformen in der Weise der bisherigen Welt weiter gehen. Ihr Schauplatz ist eine vom ‚Verderblichen' und vom ‚Bösen' gereinigte Erde. Die andere Vorstellung aber setzt Übergang in Himmel und in himmlische Existenz-weise voraus im Zustande himmlischer Glorie, mit ‚ganz anderen' Existenz-formen und -bedingungen. So heißt es Sl. H. Seite 54:

> Wenn enden wird alle Kreatur, die sichtbare und die unsichtbare ..., alsdann geht ein jeder Mensch in das große Gericht des Herrn. Alsdann werden vernichtet werden die Zeiten, und Jahre werden fortan nicht mehr sein noch Monate noch Tage noch Stunden .. sondern es beginnt der Eine Äon, und alle Gerechten, welche entfliehen werden dem großen Gerichte des Herrn, werden vereinigt werden in dem großen Äon. Und der große Äon beginnt, und sie werden ewige sein ... Das große Licht wird ihnen immerdar sein und eine große und unzerstörbare Mauer und das große und unverwesliche Paradies. Denn alles Verwesliche wird vorübergehen, aber das Unverwesliche wird kommen, und es wird sein ein Obdach einer ewigen Wohnung.

Man glaubt hier paulinische Worte zu vernehmen.[1] Hier scheint alle Eschatologie des Korporalismus, des Erden-daseins, des Nationalismus überwunden zu sein. Hier gilt nur ‚der hohe, ewige und heilige Himmel', von dem Henoch an anderer Stelle schon geredet hat. Und diese Klänge muß man als Obertöne mit klingen hören,

[1] Noch frappanter ist paulinischer Anklang in der Mahnung, Sl. H. Seite 56: Wandelt, meine Kinder, in Langmut, in Sanftmut, in Mißhandlung, in Kümmernis, in Glauben, in Gerechtigkeit, in Verheißung, in Schwachheit, in Gescholtenwerden, in Schlägen, in Versuchungen, in Beraubung, in Blöße, einander liebend, bis daß ihr hinausgeht aus diesem Äon der Schmerzen, damit ihr Erben werdet des endlosen Äons.

wenn vom ‚Himmelreich' die Rede ist und davon, daß wir sein werden wie die Engel, und bei Worten wie ‚Vater unser, der du bist im Himmel' oder ‚Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf der Erde'. Und gleichwohl mischen sich damit die naiven und primitiven Züge einer irdischen korporalistischen und nationalen Eschatologie. Eben das ist ‚konsequente' Eschatologie, denn zur Konsequenz der Eschatologie gehört daß sie gleichgiltig ist gegen alle Konsequenzen.

Diese Ineinanderlagerung zweier im Grunde verschiedener Eschatologien, nämlich einer irdischen und korporalistischen und einer himmlischen und animistischen, ist schon für die iranische Eschatologie charakteristisch. Sie wiederholt sich im Henochbuche, sie beherrscht die spät-jüdische Apokalyptik. Sie tritt offen zu Tage auch in der Eschatologie des Evangeliums. In diesem wiederholt sich dann speziell auch die für Henoch charakteristische Ineinander-lagerung der alten nationalistischen Eschatologie (der ‚messianischen' im engeren und strengeren Sinne) und der universalen Eschatologie, die nicht an Israel und Nicht-israel sondern an Gerecht und Sündig orientiert ist.

17. Zum Schlusse noch einige Stellen, an denen andere parsische Ideen sich in der Henoch-tradition andeuten.

a) Ormuzd schafft seine reine Welt, und von Anbeginn setzt sich der Erzfeind dagegen. Entsprechend heißt es in Sl. H. Seite 30:

> Und es erkannte der Teufel, daß ich eine andere Welt schaffen will, weil alles dem Adam untertan ward auf Erden, es zu besitzen und zu beherrschen.

Durch Adams Herrschen und Wirken sollte die Gotteswelt werden. Es ist die Welt, ‚anders' als sie der Teufel will. So setzt er sich diesem Plane Gottes entgegen.

In verschiedenen Perioden vollzieht und erneuert sich im Parsismus der Kampf zwischen dem Lichten und dem Finstern. Entsprechend heißt es in Sl. H. Seite 112f.:

> weil der Teufel zum dritten Mal anfing, zu herrschen: das erste Mal vor dem Paradies (also gleich nach der Schöpfung hat der Widersacher schon mit seinem Gegenwirken begonnen, wie Ahriman gleich nach der Schöpfung

beginnt, seine der Welt des Ormuzd entgegengesetzten Geschöpfe zu schaffen), das zweite Mal im Paradies, das dritte Mal außerhalb des Paradieses führte er es fort bis zur Flut.

Man sieht, wie hier ein altes und fremdes Schema von Perioden teuflischen Widerstreites hineingefügt wird in alttestamentliche Data.

b) Das Auffallendste ist der Passus in Sl. H. Seite 98 f.:

In den Tagen unseres Vaters Adam kam der Herr auf die Erde, sie zu besuchen und alle seine Kreatur, die er selbst gemacht hatte (im Unterschiede von der Kreatur Ahriman's, die er nicht ‚selber' gemacht hat?). Und es rief der Herr alle Haustiere der Erde und alle Feldtiere und alle fliegenden Vögel .. Allen Seelen der Tiere ist in dem großen Äon Ein Ort und Eine Hürde und Ein Gehege und Weide. Denn nicht wird eingeschlossen eine Seele eines Tieres, welche der Herr gemacht hat, bis zum Gericht. Aber alle Seelen (der Tiere) verklagen (beim Gerichte?) den Menschen. Welcher Böse Schändliches antut der Seele eines Tiers im Geheimen, bösen Frevel frevelt er an seiner eigenen Seele.

Das ist nicht einmal spät-parsisch, das ist älteste Zarathustra-lehre, mit sehr geringen Änderungen. Der Schutz und die Pflege der reinen Ormuzd-tiere ist für Zarathustra dem Gläubigen so strenges Gebot wie das rechte Verhalten gegen die Menschen selber. Die bittere Anklage der Tier-Seele, speziell der Kuh gegen all das Unrecht, das ihr von Menschen widerfährt, steht in Zarathustra's Gāthā's selber. Vor aller Zeit geschaffen steht die Seele des reinen Tieres, speziell der Kuh, vor Gott. An unserer Stelle geht das Unrecht gegen die Seelen der gottgeschaffenen Tiere dem Unrecht wider Menschen sogar vorher: ein für Israel ganz unmöglicher Gedanke, aber auf iranischem Boden nicht auffallend. Und noch weniger könnte die Idee, daß auch die Seelen von Tieren im ewigen Äon ihren eigenen Ort finden werden, ja daß sie vor den Menschen-seelen den Vorzug haben nicht ins Gericht zu müssen sondern direkt in den ewigen Äon einzugehen, auf israelitischem Boden entstanden sein.

c) Ahura Mazdā schafft vor der sichtbar-irdischen Welt seine rein ‚geistige Welt'. In dieser schafft er von Anbeginn die geistigen Gegenbilder der Menschen, die daēna's, confundiert mit den fravaschi's. Alles dieses vor Schöpfung des Irdischen und der Erde. Entsprechend heißt es in Sl. H. Seite 22:

Schreibe auf alle Seelen der Menschen, so viel ihrer noch nicht geboren und ihre vor der Welt bereiteten Orte. Denn alle Seelen sind bereitet vor der Bildung der Erde.

Wir erinnern uns der sonderbaren ‚Gerechten und Heiligen', denen wir oben begegneten und von denen wir nicht recht zu sagen wußten, woher sie eigentlich kamen und warum sie schon und, wie es schien, seit langem bei Gott waren. Nach iranischer Vorstellung sind die geistigen Wesenheiten der Menschen von Anbeginn bei Ahura, und indertat giebt es unter ihnen, noch bevor ihre irdischen Gegenbilder in Erscheinung treten, ‚Gerechte und Heilige', sofern der Entscheid für oder gegen Ahura tatsächlich vor dem irdischen Leben von jenen jenseitigen geistigen Gegenbildern vollzogen wird. (Und zugleich, wie schon gesagt wurde, sind diese vor-existierenden geistigen Wesenheiten, wenn sie sich recht entschieden haben, Schutzwesen, die ins Diesseits hereinwirken können.) Die Vorstellung schwebt eigentümlich zwischen Schon-dasein und Noch-nicht-dasein. Man kann nicht behaupten, daß hier eine eigentliche Präexistenz des Menschen gelehrt werde, denn die daēna ist nicht der Mensch sondern nur seine geistige Wesenheit, die von realem psychischen und somatischen Sein des Menschen unterschieden wird. Mit ihr wird er, als bloße Psyche, erst vereinigt, wenn er abgeschieden ist, und dann ist er eigentlich erst wirklich er selbst. – Mir scheint, daß im Henoch-buche in abgeschliffener und undeutlich gewordener Weise Ideen solcher Art hinter den Vorstellungen der jenseitigen Gerechten liegen und daß daher das sonderbare Hell-dunkel kommt, das über ihnen liegt. Ja wir werden später zu überlegen haben, ob solche Vorstellungen nicht auch hinter der Gestalt des Menschensohnes und seinem Verhältnis zu Henoch selber liegen.

Vgl. noch Sl. H. Seite 102:

Bevor daß alle Kreatur war, hat der Herr gesetzt den Äon der Kreatur. Und hernach machte er alle seine Kreatur, die sichtbare und die unsichtbare.

Auch das kann nur die primäre ‚geistige', der Schöpfung der Welt vorhergehende Welt sein. Zugleich kann sie ein Äon der Kreatur nur heißen, wenn in ihr die Kreatur schon ‚irgendwie', nämlich im geistigen Gegenbild beschlossen ist.

5. HENOCH SELBER ALS DER MENSCHENSOHN

Mit Kapitel 69 hatten, in kurzer Summierung des Vorhergehenden, die Weißagungen des Sehers geschlossen. Die folgenden Kapitel 70–71 nennt man ‚Anhänge'. Anhänge aber können sie nicht sein, denn sonst hätte ein ‚Henoch-buch' geschlossen, ohne von der für die Henoch-gestalt wichtigsten Tatsache, nämlich von seiner Hinwegnahme zu Gott geredet zu haben. Sie sind nicht Anhänge, sondern sie sind die Höhe der Schrift, die hier zugleich zwei große für den Kreis der Leser des Buches wichtigste Geheimnisse künden soll. Sie will hier die Antwort geben auf die vorläufig noch unbeantwortete Frage Henoch's, die wir oben zitiert haben, nämlich

wer dieser Menschensohn sei und woher er stamme,

und sie will denen, die auf Henoch's Worte hören, und damit sie auf ihn hören, das Geheimnis offenbaren, daß Henoch, der Verkünder des Menschensohnes – selber der Menschensohn sein wird!

Dieses letztere ist der Punkt, auf den es uns in diesem Zusammenhange vornehmlich ankommt, und mit ihm kehren wir nach dem langen Umwege des vorigen Paragrafen zu unserm Hauptgegenstande zurück. Dieser Punkt ist von ganz entscheidender Wichtigkeit für die Frage, ob Jesu Sendungs-bewußtsein selber messianisch bestimmt sein konnte, ja mußte, ob er sich selber ‚in mystischer Beziehung wußte zum Menschensohne' und in welcher Weise.

1. Der erste Vers von Kapitel 70 giebt zunächst das Thema für den ganzen Abschnitt, der nun folgt, an:

Darnach wurde Henoch's Name bei Lebzeiten hinweg von den Bewohnern des Festlandes zu jenem Menschensohn und zu dem Herrn der Geister erhöht.

Wie dieser Vorgang im einzelnen sich vollzogen habe, soll nun in Kap. 70, 2–71, 17 berichtet werden. Nämlich:

Er wurde auf Wagen des Geistes erhoben . . .

und zwar zunächst – das verlangte der alte Mythus – noch im Leibe, und darum noch nicht zur höchsten Stätte, sondern zunächst erst an einen niederen Ort ‚zwischen Norden und Westen' (von dem

in Kap. 61 zwei Engel mit Meßschnüren ausgesandt wurden) – man erkennt nicht recht, wo er gelegen ist. Henoch sieht dort zunächst, v. 4,

> die Erzväter und die Gerechten, welche seit undenklicher Zeit an jenem Orte wohnen.

Diese vorläufige Stätte ist also eine Art limbus patrum. Naturgemäß kommt Henoch zuerst in diesen, denn er gehört ja selber zu den Erzvätern.

Im Vorübergehen merken wir nur an, wie auch hier offensichtlich überkleidete Ideen des Ostens durchschimmern. Eigentliche Erzväter und Gerechte seit undenklichen Zeiten gab es ja für den alten israelitischen Henoch noch gar nicht. Er gehörte zu der siebenten Generation von Adam her. Das sind nicht ‚undenkliche Zeiten', sondern das ist eine recht kurze, in der Genesis bis aufs Jahr berechnete Zeitspanne. Seit undenklichen Zeiten aber wohnen die fravaschi's in den höheren Sfären. Hinter ihnen stecken, in theologisierter Form, die pitaras uralter arischer Tradition, die dii manes, Konkurrenten der Götter selber, von indischer Theologie nicht ohne Mühe eingefügt ins System. Sie haben ihren eigenen loka, den pitriloka, im Vedānta-system über den Sfären des Mondes und der Planeten, aber unterhalb der Welt des höchsten Gottes selber gelegen wie der limbus patrum bei Henoch.

2. Henoch ist entrückt worden mit seinem Leibe. Aber er ist mehr als alle Erzväter, und höheres soll ihm geschehen, 71, 1:

> Darnach ward mein Geist verborgen und stieg in den Himmel auf.

Henoch's Geist wird dem irdischen Leibe entzogen, damit er nun über den limbus patrum zum Himmel selber fahren kann. Als Geist steigt er in den eigentlichen Himmel auf. Und zwar zunächst erst in einen noch unteren Himmel, wo noch nicht Gott und sein Sohn wohnen, aber ‚heilige Engel' besonders erhabener Art, H. 71, 1:

> ihre Kleider waren weiß und ihr Gewand und Antlitz leuchtend wie Schnee,

(wie bei Christo in der Verklärungs-szene). Das heißt: sie sind angetan mit dem ‚Kleide' der Herrlichkeit.

Fragen wir nach dem Sinne dieser Zwischenstation, so kann er nach den früheren Angaben des Buches kaum zweifelhaft sein. ‚Sie

werden alle Engel sein', und ‚sie werden angetan mit dem Kleide der Herrlichkeit', so hatte es früher geheißen. Henoch war, noch mit seinem Körper bekleidet, aufgenommen in den unteren Ort der ‚Väter'. Hier aber wird sein Geist ‚verborgen', er wird abgetrennt vom Körper. Als Geist steigt er auf zu der Stätte, wo es die ‚Kleider der Herrlichkeit' giebt. Das heißt, wie mir scheint: Eingehend in diese höhere Sfäre wird er nun zunächst selber ‚Engel', statt mit dem Körper wird er wie die Engel bekleidet mit dem ‚Kleide' aus Himmelsglorie. Daß wir hier die Verwandlung des Henoch in einen Engel mit Recht vermuten, läßt sich aus dem Sl. H. Seite 76 f. beweisen. Hier wird der frühere visionäre Zustand des Henoch, in dem er die ewigen und die künftigen Dinge schaut, beschrieben als eine schon einmal geschehene, frühere Himmelsreise (von der er noch einmal auf die Erde zurückkehrt, um dann später seine endgiltige Hinwegnahme zu erleben). Und da heißt es:

> Und es sprach der Herr zu Michael: Nimm den Henoch und entkleide ihn von den irdischen Kleidern und salbe ihn mit gutem Öl und kleide ihn in herrliche Kleider (in Kleider der Herrlichkeit). Und es entkleidete mich Michael von meinen Kleidern (das heißt, von dem mir noch anhangenden Irdischen)[1], und salbte mich mit guter Salbe.... Und ich blickte auf mich selbst und ich war wie einer von den Herrlichen, und nicht war ein Unterschied des Anblicks (zwischen ihnen und mir).

Es ist ersichtlich, daß unsere Stelle H. 71, 1 diesem Vorgange entsprechen und Henoch's Engelwerdung beschreiben soll.

3. Und nun ergreift ihn Michael ‚bei der rechten Hand' und führt ihn ‚hinaus' – das heißt, führt ihn zu noch höherer Stufe. Sie wird bezeichnet mit dem etwas vagen Ausdrucke, v. 3 f.:

> zu allen Geheimnissen der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Er zeigte mir alle Geheimnisse der Enden des Himmels und alle Behälter aller Sterne und Lichter, von wo sie (nämlich die Geheimnisse) vor den Heiligen hervorkommen.

Seltsame Ausdrücke, die immer weiteren Aufstieg zu immer geheimnisvolleren Sfären andeuten. Zu diesen ist zunächst Michael der Führer, der Henoch an der Hand leitet.

---

[1] Die Vorstellung ist hier also rein animistisch. Der somatische Leib muß abgelegt werden.

4. Nun aber tritt ein noch höherer Führer ein, ‚der Geist' selber. Er führt ihn über alle Himmel in den Himmel der Himmel, v. 5 ff.:

> Da(rauf) entrückte der Geist den Henoch in den Himmel der Himmel und ich sah dort in der Mitte jenes Lichtes einen Bau aus Krystall-steinen ...,

und er sieht dort oben das ganze Gottesvolk unzähliger Engel, tausendmal tausend, jenes Haus umgeben, und v. 9

> aus jenem Hause traten heraus Michael .. und viele unzählige heilige Engel,

offenbar um dem Ankömmling entgegenzugehen.

> 5. Und mit ihm kam der Betagte (Gott selbst). Sein Haupt war weiß und rein wie Wolle und sein Gewand unbeschreibbar (v. 10).

Merkwürdiger Weise kommt er ohne den Menschensohn, der doch früher ‚bei ihm war und mit ihm ging'. Warum, das erklärt sich aus dem, was sogleich folgt.

6. Ehe wir es wiedergeben, bleiben wir einen Augenblick stehen, um uns zu fragen: Woher kommen diese Ideen, von denen Profetie und Altes Testament keine Ahnung gehabt hat. Daß hier arisches Ideen-gut, und zwar sehr altes, übernommen ist, dabei verschoben und vereinfacht und jüdischem Denken – nicht ohne Spannungen – angeglichen ist, ist ohne Zweifel. Die deutlichste Analogie zu dem hier beschriebenen Vorgange des geistigen Aufstieges, der Entkleidung und Überkleidung finden wir weit im indo-arischen Osten.

In einem Kompendium indischer theistischer Dogmatik späterer Zeit, die aber auf alte Tradition zurückgeht, finden wir die ‚Himmelfahrt' der erlösten Seele, aus der ich die Parallel-züge hier angeben will.[1]

Durch die Schädelspalte aus dem irdischen Leibe ausgetreten, tritt die Seele ihre Reise nach oben an. Auf einem Sonnen-strahle fährt sie zunächst zur Feuer-sfäre, wird auf ihrem Wege von himmlischen Patronen als Seelenführern geleitet, tritt durch eine Himmelsspalte in die Sonnen-, darnach in die Mond-sfäre, erhält neue und höhere Führer, überschreitet den Bach Virajā (der vom Erdenstaube befreit). Hier legt sie auch den ihr noch anhaftenden, nicht

[1] Vgl. R. Otto: Dīpikā des Nivāsa, aus dem Sanskrit, Tübingen 1916, Seite 63 u. 72.

materiellen, aber doch noch zum Irdischen gehörenden ‚Feinleib' ab. Denn die Virajā trennt die prakṛiti, den Bereich des noch der Natur Angehörigen, von Vaikuntha, der eigentlich erst überweltlichen Sfäre.[1] So des letzten Irdischen entkleidet, wandert sie weiter. Nun wird auch sie wie Henoch von Michael ‚bei der Hand ergriffen' von einer seltsamen Gestalt und zugleich von ihr mit einem himmlischen, übernatürlichen (aprākṛita) Leibe bekleidet, wie Henoch mit dem Kleide der Herrlichkeit. So kann sie nun in Vaikuntha, in die eigentliche überweltliche Welt eintreten, mit ‚Wunder-schmuck geziert' und, ebenso wie Henoch, mit Wunder-salben gesalbt. Sie sieht nun – zwar nicht wie Henoch die theologischen Wunder-dinge der ‚Geheimnisse der Weisheit und Gerechtigkeit', spätere Verkleidungen ursprünglich mythologischer Größen, aber – eine Anzahl Wunder-dinge. Sodann kommen ihr ‚Himmelsfrauen' entgegen (die wir in theologisierter Form bei den Mazdayasniern wiederfinden werden). Wie dem Henoch dann die großen Thron-engel aus dem Hause des Betagten entgegenkommen, so hier der Seele die großen Nitya's, Ananta Garuda Viśvakṣena, ebenfalls ‚Thron-engel' des Höchsten. Sie schaut nun, wie Henoch, den himmlischen Wunderpalast und den aus Wunder-wesen gefügten Gottes-Thron. Und sie schaut Bhagavat, den Erhabenen selbst, wie Henoch den Betagten schaut.

Diese Stoffe, selber schon verkürzt und verändert, finden sich nun in Indien nicht erst spät, sondern im Wesentlichen schon in der weit vor-christlichen Kauśītakī-upaniṣad in primitiverer Form: der Aufstieg der Seele, die Wanderung durch die höheren Sfären, die Mond-sfäre als Eingang zu der niedern Himmels-region, die Feuersfäre, die immer höheren Sfären, endlich die Brahmā-sfäre. Auch hier sind allerlei Wunder. Auch hier kommen Boten vom höchsten Gotte entgegen. Sie schmücken den Ankommenden mit dem ‚Wunder-schmucke' und salben ihn. Er muß einen See überschreiten, und zwar mit dem ‚manas', das heißt nicht mehr körperlich sondern ‚als Geist'. War sein Sinn im Leben auf Brahmā gerichtet,

[1] des ‚Himmels der Himmel'.

so kommt er hinüber; war er es nicht, so sinkt er unter.[1] Endlich kommt die Seele in die höchste Welt, und es folgt die Begegnung mit Brahmā selbst.

Daß solches alt-arisches Ideengut in Iran seine Analogien gehabt hat, ist nicht zu bezweifeln. Daß es in unserm Henoch-buche durchleuchtet, ebenso wenig.[2]

7. Wir fahren mit Henoch's Schicksalen fort. Mit den höchsten Geist-wesen kommt der ‚Betagte' selber dem Henoch entgegen. Henoch erzählt, Kap. 71, 11:

Da fiel ich auf mein Angesicht.

---

[1] Dieser richtende See ist die Parallele zur richtenden Cinvat-brücke. Man darf vermuten daß ursprünglich auch über diesen See eine Cinvat-brücke gegangen ist.

[2] Das iranische, noch erhaltene Material hat W. Bousset gesammelt in ‚Die Himmelsreise der Seele', Archiv für Religionswissenschaft, Bd. IV, Heft 2, Seite 155. Ihm ist entgangen, daß das hier Erhaltene Trümmer sind von Zusammenhängen, die in der indischen Tradition geschlossener vorliegen und hier uralt sein müssen, denn schon in der Kaushitakī sind sie stark theologisiert.

Hoch altertümlich ist im slavischen Henoch die Stätte zwischen der dritten und der vierten Stufe. Sie heißt ‚zwischen Verweslichkeit und Unverweslichkeit', und in ihr entspringen ‚zwei Quellen'. Das entspricht der Grenze zwischen den noch weltlichen Sfären und der eigentlichen überweltlichen Sfäre der ‚Todesfreiheit', Vaikuntha; auf dieser Grenze fließt der Bach Vijarā. Dem ‚leuchtenden Garôdemāna' des Ahura entspricht in Indien die glänzende Stätte Vaikuntha.

In der iranischen Eschatologie kommt der Seele vor ihrem Eingange in Garôdemāna eine schöne Jungfrau entgegen und leitet sie hinein. Als sie gefragt wird, wer sie ist, stellt sie sich vor als die Summe der guten Werke der Seele selber. Man erkennt sie leicht als eine Theologisierung der ‚Himmelsfrauen', die in der alten indischen Tradition der Seele entgegenkommen. Sie sind zunächst nicht Tugenden sondern offenbar Himmelsbräute. Sie leben in den Hūrī's des Paradieses Muhammeds wieder auf und sind vielleicht in der populären Tradition Irans als solche immer erhalten geblieben. Interessant ist aber, daß auch schon in der indischen Tradition eine Theologisierung solcher ursprünglich robuster gedachter Gestalten eingesetzt hat. In der Kauśītakī gehen der Seele als ‚Geliebte' die Frauen Mānasī und Cakshushī entgegen, die ‚Geistige' und die ‚Schauende'. Offenbar sind auch sie schon als die früheren Tugenden der Seele gedacht. Denn die Seele, wenn sie über den Arā-see muß, fällt hinein und ertrinkt, wenn sie in ihrem Leben ‚nur Gegenwärtiges', nicht aber das Zukünftige gekannt und bedacht hat, also wenn sie nicht eine ‚Geistige' und eine ‚Schauende' gewesen ist.

Und alsbald geht wieder etwas Neues mit ihm vor:

Mein ganzer Leib,

nämlich der neue, den er in der Engel-sfäre empfangen hat,

schmolz zusammen,

auch der Engel-leib genügt nicht mehr der hohen Bestimmung, der er entgegengeht. Und, was noch mehr besagt:

mein Geist verwandelte sich.

Eine Verwandlung seiner selbst nach beiden Seiten seines Wesens tritt ein, so daß er nun selber einen neuen Geist hat, den ‚Geist der Kraft', mit dem er jetzt preisen kann:

ich schrie mit lauter Stimme, mit dem ‚Geiste der Kraft' –

das ist mit dem neuen Geiste, in den sein Menschengeist soeben verwandelt ist.

8. Was auf diese Weise mit ihm vorgegangen ist, das weiß er selber noch nicht. Der Betagte enthüllt es ihm, v. 14:

Er kam zu mir und grüßte mich mit seiner Stimme . .

Mit eigenem Munde, nicht wie sonst durch den Dienst von Engelmund, spricht der Betagte selber das höchste Geheimnis aus:

Du bist der Mannessohn.

Jetzt, im höchsten feierlichsten Augenblicke wird das höchste Geheimnis des ganzen Buches enthüllt: ‚Du hast gefragt: ‚Wer ist dieser Menschensohn und woher ist er?' – Du, Henoch, bist es selbst!' – Das ist die feierliche Installation Henoch's selber zum Menschensohne, der die Erhöhung mit der Geist-verwandlung voraufgegangen ist, begleitet von den Worten:

Gerechtigkeit wohnt über dir, und die Gerechtigkeit des betagten Hauptes verläßt dich nicht.

Wir bemerken zu diesen letzten Worten: Der Betagte sagt nicht: ‚meine Gerechtigkeit' verläßt dich nicht, sondern: ‚die Gerechtigkeit des betagten Hauptes verläßt dich nicht'. Die Hoheit redet von sich selbst nicht in der ersten Person sondern in der dritten Person.

Der Betagte fährt fort, v. 15:

‚Er (nämlich der Betagte) ruft dir Frieden zu . .

die gratulatio zur installatio, aus dem Munde der Hoheit, die von sich wiederum nicht mit dem Ich spricht, sondern wiederum in der circumlocutio der dritten Person: Er ruft dir Friede zu, er, der Betagte, der doch selber der Sprechende ist.[1]

9. Er ruft ihm Frieden zu

im Namen der zukünftigen Welt.

Warum im Namen der zukünftigen Welt? Weil sie die Stätte und die Quelle des Friedens ist, den der Betagte dem Installierten zuwünscht:

denn von dort geht hervor der Friede seit der Schöpfung der Welt.

Dies ist vielleicht die merkwürdigste aller Aussagen. Von allem Anbeginn ist aller Friede ausgegangen von etwas, das noch garnicht ist, das erst künftig ist, das die zukünftige Welt ist. Sie ist noch garnicht, sie ist rein eschatologisch, sie ist das Eschaton selber. Und dennoch wirkt sie aus ihrer Zukünftigkeit schon herein und hat das sogar schon immer getan ‚seit der Schöpfung der Welt'. Mit seiner rückwärts gewandten dynamis ist das Eschaton ‚schon-wirkend'. Wir nannten das ‚dynamische Postexistenz'.

10. Und nun folgen Worte, die man mit besonderer Aufmerksamkeit lesen muß, v. 15 f.:

Und also wird dir geschehen in Ewigkeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit: (nämlich) Alle, die auf deinen Wegen wandeln werden – du, den die Gerechtigkeit nimmer verläßt –, deren Wohnung und Erbteil werden bei dir sein und sie werden sich in alle Ewigkeit nicht von dir trennen.

Als der, den die Gerechtigkeit nimmer verläßt, das heißt, als der sich ohne Wanken als Gerechter bewährt hat, wird hier Henoch anerkannt. Um dieser seiner Gerechtigkeit willen, die er in Treue geübt hat, ist er der Würde des Menschensohnes gewürdigt worden. Um ihret willen wird ihm hier zugleich noch eine besondere Ver-

[1] Entsprechend sagt Christus, wenn er von sich als dem Menschensohn redet, nicht Ich, sondern setzt den Würdetitel ‚der Menschensohn' ein und gebraucht die feierliche circumlocutio in der dritten Person.

heißung gegeben: ‚Also soll dir geschehen', das heißt: ‚folgender Lohn soll dir zu teil werden'. Nämlich ihm soll – um seiner Gerechtigkeit willen – als Lohn zu teil werden, daß nun auch diejenigen, die auf seinen Wegen wandeln werden, das heißt seine Jünger, mit ihm und bei ihm Wohnung und Erbteil empfangen und von Ewigkeit zu Ewigkeit bei ihm sein werden. Ihm wird dieses geschenkt. Das heißt, den Jüngern wird Erbschaft und ewiges Wohnen geschenkt um seinet und seiner Gerechtigkeit und Treue willen.

Das ist, wie wir sehen werden, die ‚Logik' in Jesu Abendmahlshandlung. Auf Grund der Gerechtigkeit und Treue, die Jesus in seinem Todes-leiden beweist, ‚vermacht' ihm sein Vater die Erbschaft des Reiches. Auf eben demselben Grunde kann er selber seinen Jüngern ‚vermachen', daß sie mit ihm und in seiner Gemeinschaft Anteil haben an seinem Reich. Auch diese Vorstellungen sind nicht zufälliger Augenblicks-einfall, noch weniger sind sie Konstruktionen einer postumen Gemeinde-theologie, sondern sie sind längst vorgebildet in der Tradition, die Jesus trägt.

11. Wir fügen hier noch gleich Worte an, mit denen das ganze Buch einst schloß, in Kap. 104–105:

> Eure Namen sind vor der Herrlichkeit des Großen aufgeschrieben. Seid guter Hoffnung, ihr werdet wie die Lichter des Himmels scheinen, die Pforte des Himmels wird euch aufgetan sein (104, 1 f.).

Auch hier finden wir reine Himmels-eschatologie. Die primitive irdische und auch die Volks-eschatologie ist auch hier verschwunden. Auch der Korporalismus ist hier verschwunden, ja er scheint hier fast bekämpft zu werden, Kap. 103, 1 ff.:

> Ich (Henoch) schwöre euch . . ich weiß dieses Geheimnis (der letzten Dinge). Ich habe es auf den himmlischen Tafeln gelesen und habe das Buch der Heiligen gesehen . . daß Freude und Ehre für die Geister der in Gerechtigkeit Verstorbenen bereitet und aufgeschrieben ist. Eure Geister . . werden leben, sich freuen und fröhlich sein.
>
> Ihre Geister werden nicht vergehen.
>
> Wehe euch Sündern . . Wisset ihr nicht, daß man ihre Seelen in die Unterwelt hinabfahren läßt. Da, wo das große Gericht stattfindet, in Finsternis, Ketten und lodernde Flammen, wird euer Geist hinkommen.

Hier wird deutlich, warum in diesem Buche Gott ‚der Herr der Geister' heißt.

12. Wir kommen zum Schlusse unserer Henoch-betrachtung.

a) Zunächst noch einige Worte über die Art der in diesen Büchern werdenden Religion. Der Schluß der Reden Henochs war einst Kap. 104, 10 ff. Hier kanonisiert Henoch sein eigenes Werk. Er sieht voraus, daß Sünder kommen werden, die seine Worte verdrehen und Gegenschriften verfassen werden. Er fährt fort, v. 11:

> Aber wenn sie (man) alle meine Worte in ihren Sprachen . . .

Er setzt also voraus, daß man sie auch in andern Sprachen als seiner eigenen haben wird. Das dürfte zeigen daß in diesen apokalyptischen Kreisen mehrere Sprachen und dann auch Litteraturen bekannt waren und daß das apokalyptische Gebiet sich über verschieden-sprachliche Kreise erstreckte;

> richtig abschreiben, nichts ändern oder von meinen Worten auslassen, sondern alles richtig abschreiben . .

das setzt geschlossene Kreise der henochischen Tradition, ja schon fester gefügte Konventikel ihres Charakters voraus;

> dann weiß ich noch ein Geheimnis: die Bücher werden den Gerechten und Weisen übergeben werden und viel Freude Gerechtigkeit und Weisheit verursachen. Die Bücher werden ihnen übergeben werden und sie werden daran glauben (v. 12 f.) –

das ist kanonische Litteratur;

> sie sollen die Kinder der Erde rufen . . . (Kap. 105, 1)

diese Religion weiß sich schon als missionarische, und als eine, die nicht nur für Juden sondern für die ‚Kinder der Erde' bestimmt ist;

> und über die Weisheit derselben Bücher Zeugnis ablegen. Zeigt sie ihnen, denn ihr seid ihre Führer, und ihre Belohnungen, die über die ganze Welt kommen sollen –

eine missionarische Religion, die eben im Begriffe ist sich als Weltreligion zu entfalten.

b) Sodann: die bedeutsamen Schlußworte Kap. 105, 2, die der Betagte spricht und die man längst erwarten konnte:

> Denn ich und mein Sohn . .

hier im Schluß-worte des ganzen Buches wird das allerhöchste Geheimnis des Menschensohnes kund: der Menschensohn ist der Gottes-sohn –

> werden uns mit ihnen für immer auf den Wegen der Wahrheit vereinigen . . .

der Herr der Geister tritt, zusammen mit seinem Sohne, in persönliche Gemeinschaft mit denen, die auf den Wegen der Wahrheit wandeln, und zwar

> während ihres Lebens. – Ihr werdet Frieden haben. Freut euch, ihr Kinder der Wahrheit! Amen.

Was ist das? Das ist, daß das Heil des Eschaton hereinbrechen soll schon jetzt, ‚während ihres Lebens'. Das ist ‚konsequente Eschatologie', zu ihrer letzten Konsequenz gebracht. Und das ist zugleich der Schlußsatz der ganzen Henoch-botschaft und der mit Schwur und Amen besiegelte End- und Höchst-ausblick eines Buches, das als Zeugnis vom Menschensohne durch einen, der selber zum Menschensohne bestimmt ist, kanonische Würde beansprucht.

Es heißt zugleich noch eins: nämlich daß der Menschensohn tätig und wirksam ist schon jetzt ‚während ihres Lebens'. Wie aus der End-zeit der Friede kam, schon jetzt, so kommt mit seinem Vater schon jetzt vorwirkend der Menschensohn, um mit den Kindern der Wahrheit in Gemeinschaft zu treten, und zwar verborgen vor den Sündern und Widersachern, geoffenbart den Auserwählten. Wir behalten dieses im Auge, wenn wir später das Selbst-zeugnis Jesu von sich als dem Menschensohn prüfen.

13. Diese Konzeption des Menschensohnes des Spät-judentumes gehört – so sagten wir oben – zum Erhabensten, was je auf dem Gebiete der Religions-geschichte hervorgetreten ist. Aber nicht das interessiert uns hier, sondern dieses, daß längst vor Christi Auftreten in Kreisen, die sich ersichtlich schon längst vor ihm formiert hatten und zu denen er ersichtlich selber gehört hat, die Idee fertig war, daß ein gewaltiger Prediger der Gerechtigkeit, des kommenden Gerichtes und der seligen End-zeit, ein Profet der End-gestalt des

Menschensohnes am Ende seiner Laufbahn entrückt wird zu Gott und selber erhöht wird zu dem, den er verkündet hat, und zwar erhöht zu ihm in dem wörtlichen Sinne daß er selber der wird, den er verkündet hat, und das heißt zugleich daß sein Wirken schon während seines Erden-lebens nichts anderes war als das anticipierte Wirken dieser Heils-gestalt selber. –

Es kommt nach Johannes ein Mensch, der weiß und schaut daß das Himmelreich nah ist, vielmehr daß es im Schon-hereinbruch da ist, und daß es in seinem eigenen Wirken ‚zu euch gekommen ist', und daß im Bekenntnis zu ihm und im persönlichen Anschluß an ihn die Bedingungen zum Eingang ins Himmelreich gegeben sind. Ihn trägt – nicht ein allgemeines ‚eschatologisches Kraftgefühl', sondern – ein Sendungs-bewußtsein, das ihn hinaushebt über Profeten, Salomo und den Größten der vom Weibe Geborenen. Er lebt in den Ideen der Henochischen apokalyptischen Tradition. Wir sagen: Wenn es überhaupt Ideen-zusammenhänge und Bestimmtheiten durch mächtige Traditionen in der Geschichte giebt, so konnte ein solcher nicht nur, sondern er mußte sich wissen als den zum Menschensohne Bestimmten und schon jetzt als Funktionär des Menschensohnes Wirkenden. Diese Idee ist die zeit-gegebene notwendige Einkleidungs-form seines Sendungs-bewußtseins. Wir wiederholen: Sein Sendungs-bewußtsein selbst geht nicht aus solcher vorgeformten Idee hervor sondern aus dem Gehalt und Wesen seiner Person, das für den Geschichtler das Wesen einer in ihrer Eigenart unableitbaren Gestalt und Veranlagung, für das Auge des Glaubens göttliche Setzung und Sendung ist. Aber es kleidet sich zeitgeschichtlich notwendig ein in jene. Und nicht nur gelegentliche und einzelne Aussagen sondern sein ganzes Wirken und Verhalten bishin zu seinem letzten ‚konsequent eschatologischen' und messianischen Akte, seiner Abendmahls-handlung, entsprechen dieser Gestalt-idee.

14. Zu der Frage, ob ein Sendungs-bewußtsein sich zur Höhe transcendenter Menschensohn-vorstellung erheben konnte, sind noch folgende Punkte zu erwägen:

a) So hoch auch die Aussagen über den Menschensohn im Henochbuche greifen, der Menschensohn ist und bleibt immer eine so-

teriologische Gestalt, er wird nicht zu einer kosmologischen. Sein Name ward genannt vor der Schöpfung der Welt. Aber das besagt zugleich, daß er selber, auch als der Sohn, Geschöpf bleibt, versehen und erwählt. Er ist verborgen bei Gott vor Sonne und Tierkreis, aber weder Sonne noch Tierkreis noch die Welt noch irgend etwas sind von ihm oder durch ihn geschaffen. Der Sinn seines Daseins und Vor-seins ist lediglich die Verwirklichung des Endheils. Daraus folgt: Wer sich im Sinne der Henochischen Tradition zum Menschensohn berufen wußte, wußte sich berufen zum Heilswerk, nicht zu kosmischem Götter-werk.

b) Auch wiederholen wir, daß Henoch als Henoch keineswegs präexistent ist. Die Vorstellung ist vielmehr diese, daß er, der Mensch Henoch, zu etwas wird und erhöht wird, was schon (als Name oder als Realität) bei Gott verborgen existiert, was aber als solches nicht der schon präexistent gewesene Henoch selber ist. Wir haben ein entferntes Analogon zu solcher Vorstellung bei Paulus in 2. Kor. 5, 1:

> Wenn unsere irdische Leibes-hütte aufgelöst wird, so haben wir einen Bau von Gott, ein Haus, nicht mit Händen gemacht, ewig im Himmel.

Dieser Bau ist der neue geistige Leib, der zu unserer dereinstigen Existenz gehören soll. Das also, was wir dereinst einmal sein werden, nämlich himmlische Wesen, das ist nach seiten seiner Leiblichkeit gleichfalls längst fertig, als ein Haus nicht mit Händen gemacht, ewig im Himmel.

c) In der Erhöhungs-szene des Henoch selber bricht sogar eine noch einfachere Vorstellung durch. Wir haben bereits oben hingewiesen auf den merkwürdigen Umstand, daß, als Henoch in den Himmel der Himmel kommt und die Gottesboten und der Betagte ihm entgegenkommen, der transcendente Menschensohn, von dem früher als von einem längst bei Gott seienden die Rede gewesen ist, sonderbarer Weise garnicht vorhanden ist. Vielmehr sagt der Betagte zu Henoch, Kap. 71, 14:

> Du bist der Mannessohn, der zur Gerechtigkeit geboren wird.

Das heißt, die ganze Vorstellung daß der Menschensohn schon vor der Erhöhung Henoch's real bei Gott ist, verschwindet hier plötzlich völlig. Erst mit der Erhöhung und Umwandlung Henoch's

wird er, und zwar erst jetzt, ‚geboren'. Erst jetzt wird er wirklich realisiert. Hierzu paßt durchaus, was anfänglich von ihm gesagt war, nämlich daß ‚sein Name' vor Gott genannt war vor Anbeginn der Welt.[1] Denn, wie wir oben schon gesehen haben, das heißt an sich nichts anderes, als daß er von Ewigkeit her versehen, ausgewählt und vorbestimmt war und daß er eben als ‚Name' (wir würden sagen als wesentliche Idee) ewig bei und in Gott verborgen war. Das sind einfache jüdische Ideen, auch anderweitig bekannt.[2] Sie besagen eine ‚ideale Präexistenz', die sich mit der Vorstellung der Realisie-

[1] In H. 48, 2 wird der Name des Menschensohnes sogar erst in der End-zeit genannt:

> In jener Zeit wurde dieser Menschensohn bei dem Herrn der Geister und sein Name vor dem Betagten genannt.

‚Jene Zeit' ist hier nicht Anfang- sondern End-zeit, die hier weißagend erschaut wird, und die Namen-nennung ist hier offenbar das Zustande-kommen, das ‚Geboren werden' des Menschensohnes selber. Damit stimmt das Wort des Betagten in Henoch's Erhöhungs-szene, aus dem man auch schließen müßte, daß der Menschensohn eigentlich jetzt erst zu Bestand kommt.

[2] Joseph Klausner sagt in seiner Schrift: Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tanaiten, Berlin, 1904, Seite 66:

> Wir wenden uns nun zum Namen des Messias. Mit ihm hat es im rabbinischen Schrifttum seine eigene Bewandtnis. Eine merkwürdige Baraitha lehrt Folgendes: ‚Sieben Dinge sind vor der Schöpfung der Welt erschaffen worden, die Torah und die Buße, das Paradies und die Hölle, der Thron der Herrlichkeit, der Tempel und der Name des Messias ... Denn es steht geschrieben, Ps 72, 17: Sein Name wird ewig währen, vor der Sonne entsproß sein Name ... (Unter diesem) ‚Namen des Messias' (ist) der Begriff des Messias zu verstehen. Es ist, präciser ausgedrückt, die Idee der Erlösung durch den Messias. Diese Idee ist präexistent; das jüdische Volk ist prädestiniert, einen Messias zu haben und durch ihn erlöst zu werden.

Ganz so liegt es nun im Henoch gewiß nicht. Es ist ersichtlich, daß hier eine alte mythologische Gestalt, zweifellos mit der Gottheit selber von Anfang an existierend, zu Grunde liegt. Aber eben so ersichtlich ist, daß diese Gestalt eingedacht wird in die echt jüdischen Ideen von Auserwählung und ewiger Vorauserwählung, die sich mit der mythischen Idee realen Zuvordagewesen-seins dann reiben, in die letztere eintauchen und aus ihr am Schlusse wieder auftauchen. Daher das eigentümliche Zwielicht über dieser Gestalt, das dadurch entsteht, daß der Seher eigentlich rein Künftiges schauen soll und will, aber zu gleicher Zeit der himmlische Wanderer ist, der in den Himmels-gegenden und -wohnungen umherzieht und hier realia, nicht nur futura sieht.

rung dieses ‚Namens' zu der vorbestimmten Zeit, mit dem ‚Geboren-werden' in der Zukunft nicht nur verträgt, sondern die gradezu erfordert ist, wenn es sich um eine Gestalt handelt, in der sich der ewige Heils-ratschluß Gottes selber erfüllen soll. Sie sind eine einfache Explikation der jüdischen Ideen von göttlicher Erwählung und Vorbestimmung zum Heils-zweck. Diese Vorstellung, die sich im Grunde reduziert auf die Idee eines auserwählten, von Gott zuvorversehenen Menschen, der zu seiner Zeit von Gott erhöht und verherrlicht werden wird, mußte aber gegenüber den mythischen Präexistenz-spekulationen in den Vordergrund treten, sobald das Interesse an eigentlich apokalyptischer Fantasie-welt und -spekulation zurücktrat und das Interesse sich lediglich wandte auf den eschatologischen Heils-rat Gottes selber. Und eben das ist bei Jesus der Fall. Er ist abhängig von apokalyptischer Tradition, aber er ist selber kaum Apokalyptiker zu nennen. Alles Interesse an den Spekulationen und Seltsamkeiten der apokalyptischen Verkündigung fehlt bei ihm völlig. All sein Interesse hängt an dem eschatologischen Heils-rate Gottes als solchem. So giebt es bei ihm auch keine Spekulation über das Wesen, das Wie und das Woher des ‚Menschensohnes'. Er wird ‚kommen' und kommen auf den Wolken des Himmels. Ob er schon ist, ob er ewig bei Gott gewesen ist, ob er erst wird, wenn er kommt, und erst wird, indem Jesus selber zu ihm erhöht wird, darüber sagt und weiß er nichts. Er sagt und weiß nur, daß er selber als der Menschensohn kommen wird. Als der zum Menschensohn Bestimmte ist er aber von vornherein eben ‚der Auserwählte', von dem das Henoch-buch beständig redet, und damit indertat ‚schon' der Menschensohn, nämlich, wie das Henochbuch sagt, als der Menschensohn ‚vor seiner Macht'. So kann er ‚schon' als Menschensohn, nämlich auf Grund und in Kraft seiner Bestimmung zum Menschensohn wirken, und besonders auch leiden. Und die Vorstellungen eines Schon-wirkens des Menschensohnes, ebenfalls ‚vor seiner Macht', waren im Henoch-buche, wie wir gefunden haben, vorbereitet.

15. Zum Schlusse ist noch eins zu bemerken. Zum Typus der Henoch-gestalt gehört, daß der, der zur endlichen Heils-glorie be-

stimmt ist, zunächst in solcher Würde nicht erkannt, kommt als ein Prediger der Gerechtigkeit. Der Typus einer solchen Heils-gestalt war nun aber längst vor dem Henoch-buche schon einmal aufgetreten, nämlich in der gleichfalls schon eschatologisch bestimmten Gestalt des ‚Gottesknechtes' in Deuterojesaia. Auch diese Gestalt war schon eschatologische Heils-gestalt. Denn Kapitel 54–56 des Jesaia-buches sind Weißagung und Schilderung der herrlichen Endzeit, die Jahveh alsbald herbei führen wird, v. 56, 1:

> Wahrt das Recht und übt Gerechtigkeit, denn mein Heil ist nahe daran, herbeizukommen, und meine Gerechtigkeit sich zu offenbaren.

Diesen Abschnitt schließt aber der Ordner des Buches engst an Jes 52, 13–53, 12 und speziell an den Schlußvers, in welchem der endliche Sieg des Gottesknechtes geschildert wird:

> darum will ich ihm unter den Vielen seinen Anteil geben und mit einer zahlreichen Schar soll er Beute teilen,

und weist auf diese Gestalt in 55, 4 zurück. Er versteht ihn also als den Bringer von Gericht und seliger End-zeit. Eben diese Gottesknecht-gestalt ist nun aber während seiner vorhergehenden Lebenszeit gleichfalls zunächst der Prediger, holdselig und demütig, die besōrāh Gottes bringend, die Botschaft vom Troste verkündigend. Und auch ihn kennt man nicht in seiner künftigen Würde, vielmehr, er wird völlig verkannt. Nur seine Jünger erkennen ihn. Er wird aus dem Lande der Lebendigen hinweggenommen. Aber darnach wird Gott ihn so verherrlichen daß die Völker erstaunt aufspringen vor der Großtat, die Gott an ihm vollzieht. Er soll ‚lange leben, und das Vorhaben Jahveh's soll durch ihn gelingen', das heißt der Heilsratschluß Gottes soll durch ihn vollzogen werden. Er wird erhöht werden und hocherhaben sein, das heißt ohne Zweifel, er wird selber der künftige König sein, der König in dem herrlichen Reiche, das dann Kap. 54ff. sogleich schildert. So grundverschieden auch diese Gottesknecht-gestalt ist von der Henoch-gestalt, diesen Zug haben sie gemeinsam, daß in beiden ein auf Erden wandelnder Prediger des nahenden Eschaton selber zur eschatologischen Würde vorbestimmt ist. Und ferner haben sie dieses gemein, daß beide die Gedankenwelt Jesu bestimmen.

6. JESU MESSIANISCHE AUSSAGEN UND VERHALTUNGEN

1. Jesus steht mit seinem Sendungs-bewußtsein im Zusammenhange mit der Henochischen Messianik. Welcherlei messianische Selbst-aussagen haben wir unter dieser Voraussetzung von ihm zu erwarten, und in welcher Form?

Natürlich zunächst und im allgemeinen gar keine.

Henoch ist derjenige, der zum Menschensohne erhöht werden wird und der offensichtlich selber schon in Kraft dieser Bestimmung predigt, und er verkündet den künftigen Menschensohn. Aber obwohl er selber dieser künftige Menschensohn sein wird, verkündigt er nicht sich selbst als den Menschensohn. Gott offenbart den Menschensohn als solchen, nicht er sich selbst. Weiß sich Jesus in solcher Weise als den filius hominis prädestinatus, so ruft, wirkt und handelt er auf Grund dieser Auserwählung und mit den vorwirkenden Kräften des Menschensohnes in göttlichem Auftrag und mit göttlicher Salbung, aber er trägt nicht Lehren über sein Menschensohn-sein vor so wenig wie Henoch. Wie Henoch bringt er die Botschaft vom Menschensohne, vom Gerichte und von dem Heile, das mit ihm kommen wird, und sagt daß, wer sich zu ihm bekenne, zu dem werde auch der Menschensohn sich bekennen. In Kraft seiner Berufung und der ihr entsprechenden Ausstattung seines Wesens handelt er als der, der ‚schon jetzt' die Lehre und die Gerechtigkeit und die Weisheit und die Kraft und die Treue hat wie der Henochische Menschensohn, aber er lehrt sich nicht selbst als den Menschensohn. Er handelt als die eschatologische Heils- und Heilands-gestalt, an die anzuschließen, der nachzufolgen, zu der sich zu bekennen die einstige Gemeinschaft mit dem kommenden Menschensohn und den Eingang in sein Königtum gewährt. Er geht und sucht die Verlorenen vom Hause Israel, er löst die Gefangenen Satans, heilt die Kranken, vergiebt Sünden, predigt das Reich, droht und tröstet mit der Erscheinung des kommenden Menschensohnes, predigt den Weg Gottes als Weg der Buße und des Glaubens an die neue besōrāh, öffnet die Augen für die schon im Werke befindlichen Kräfte des hereinbrechenden Reiches – alles

das in Kraft dessen, daß die Macht des Künftigen in ihm schon wirkt und vorwirkt. Und alles dieses ist sein Beruf. Nicht aber ist es sein Beruf und kann es nach der Logik der Henochischen Messianik garnicht sein, sein persönliches Geheimnis zu lehren.

2. Nicht zu erwarten sind also messianische Doktrinen von ihm selbst über ihn selbst. Wohl aber ergiebt sich, wenn die Sachlage so war, daß über der Gestalt und dem Auftreten und Verhalten eines solchen Verkündigers indertat, und nicht durch eine spätere Gemeinde-theologie erkünstelt sondern von selbst sich ergebend, ein Geheimnis lag, das fühlbar war für die Hörenden und das in Verbindung mit seinem Predigen und Wunder-wirken zu tastenden Deutungen seiner Gestalt als Wunder-gestalt gemäß den Begriffen der Zeit führen mußte: etwa als Profet oder als einer der bekannten eschatologischen ‚Zeugen'. Im Jünger-kreise reift die Überzeugung von ihm als dem erwarteten Messias. Nach Ev Joh 6, 15 hätte es auch weitere Kreise des Volkes gegeben, die, besonders unter dem Eindrucke seiner Wunder, ihn für den Messias hielten und ihn drängen wollten die Rolle des Messias-königs zu ergreifen, und man hat keinen Grund, dieser Aussage zu mißtrauen. Aber jenes wie dieses erwuchs spontan und nicht auf Grund einer Lehre Jesu über sich selber.

3. Nicht minder ist zu erwarten und ist natürlich, daß gelegentlich, nicht im Sinne von Lehre oder reflektierter Selbstaussage, wohl aber als spontan ausbrechendes Gelegenheits-wort, Äußerungen Jesu begegnen, die unbeabsichtigt auf solch Geheimnis hinweisen, und die grade deswegen im Gedächtnisse der Hörenden hafteten, weil sie zunächst rätselhaft und unverstanden waren. So in der Stelle Mc 2, 19:

> Können denn die Brautführer fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist?

Dies Wort ist aus dem Geiste ‚jenes Menschensohnes' bei Henoch gesprochen, der den Seinen eng verbunden ist, mit dem sie ‚essen, sich niederlegen und aufstehen', dessen Freude sie teilen. Es rechnet der Henochischen Anschauung gemäß mit einer Zeit, wo der Betreffende – noch ohne alle konkrete Andeutung des Wie – hinweg-

genommen sein wird. Aber dieses Wort ‚lehrt' noch nichts, denn es ist überhaupt nicht als ein Lehr-wort vermeint, sondern ist ein spontan aufquellendes Situations-wort, das sich versteht, wenn der Sprechende sich zwar selber weiß als den messianischen Bräutigam, aber weder darauf bedacht ist eine Lehre über sich zu geben noch andererseits darauf bedacht ist spontane Ausbrüche seines höheren Selbst-bewußtseins methodisch in gewollter und reflektierter Selbstzügelung zu unterdrücken.

4. Wir sagten: Nicht Henoch offenbart Henoch als Menschensohn, noch sonst wer, noch der Menschensohn selbst. Sondern Gott tut es, und zu seiner Zeit. Ebenso: nicht Menschen, nicht Fleisch und Blut, ja Jesus selber nicht (am wenigsten die Teufel) sollen ihn als den Menschensohn offenbaren. Sie würden eingreifen in das alleinige Vorrecht Gottes selber. Wohl aber nimmt Jesus das spontane Bekenntnis Petri an: ‚Du bist Christus', und er nimmt es nicht nur an, sondern bricht darüber in Jubelworte aus, Mt 16, 17:

> Selig bist du Simon, Bar Jona . . .

Warum? Und wie verträgt sich das mit seiner bisherigen Haltung und mit der messianischen ‚Logik', der er folgt?

Das sagen aufs deutlichste die sogleich folgenden Worte, die so situationsmäßig und ‚logisch' sind wie möglich:

> denn Fleisch und Blut hat dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel.

Hier wird die eschatologische Logik deutlich, hier redet sie selbst. Petri Wort hat Jesus nicht abzuweisen, wie er das Wort der Teufel abweist, denn jetzt hat – Gott selber geredet.

5. Wie unzureichend auch die Chronologie in unsern evangelischen Berichten sein mag und wie oft durch Verschiebungen und Inkonsequenzen gestört: eins ist aus Mc 8, 27ff. und Parallelen ersichtlich, nämlich daß die älteste Tradition wirklich einmal in aller Strenge unterschieden hat zwischen einer Zeit, wo Christus auch zu seinen Jüngern nicht über sich als Messias gesprochen hat, und einer andern, wo er es nun wirklich tat und tun mußte, und daß beide Perioden durch ein markantes Erlebnis Petri getrennt gewesen sind.

Jetzt redet Christus zu seinen Jüngern von sich als Messias, jetzt kann er es, denn die fanerōsis von seiten Gottes ist eingetreten.

Aber weiter, jetzt muß er auch reden. Denn jetzt naht sich die Stunde seiner Fortnahme. Wenn er fortgenommen werden wird, dann müssen seine Jünger, die sein Werk fortsetzen sollen, natürlich wissen, daß er der Menschensohn sein wird und daß er als solcher kommen wird.

Vor allem aber: jetzt naht sich die Stunde seines Leidens. Und jetzt müssen sie wissen, daß er leiden wird, und daß er nicht als Privatperson sondern als der Messias leiden wird, und was der Sinn seines messianischen Leidens sein wird. Er muß also jetzt reden. Und das Reden von seiner Messianität wird von selbst sogleich zu einem Reden von der göttlichen Notwendigkeit, daß der Menschensohn leiden müsse.

6. Nicht er konnte oder durfte sich selbst seinen Jüngern offenbaren. Aber sollte sein Werk Sinn haben und fortgehen, so mußte ihm selbst allerdings daran gelegen sein, daß die Erkenntnis bei seinen Jüngern aufbreche und die Stunde ihres Bekenntnisses wirklich und rechtzeitig kam. So erklärt sich einerseits sein stilles Warten und andererseits daß er endlich fragt: ‚wer glaubt denn ihr, daß ich sei?'.

Man hat gefragt, ob denn Jesus hier als Sokratiker durch Fragen belehren wolle. Das ist ein Übersehen der typisch jesuanischen Situation. Diese Situation besteht grade darin, daß er selber nichts lehren kann, sondern die göttliche Belehrung abwarten muß, und andererseits darin, daß im Zusammenhange der spezifisch jesuanischen Eschatologie, in dem Momente, wo mit dem Hinaufzuge nach Jerusalem die große End-katastrofe dieses messianischen Lebens herannahte, für Jesus die Feststellung der Erkenntnis der Jünger erfordert war. Aus dieser Situation ergiebt sich mit klarer Notwendigkeit das Wort Christi und es ergiebt sich zugleich notwendig in Form erwartender und veranlassender Frage.

7. Von wie entscheidender Bedeutung für Jesus und seinen Jüngerkreis diese apokalypsis der Messianität durch Gott selber gewesen ist, zeigt der Umstand, daß an sie sogleich die Verklärungs-

szene geschlossen ist. Ob Geschichte oder Legende, ihr Sinn und der Grund ihres engen Anschlusses an das Petrus-bekenntnis kann nicht zweifelhaft sein. Die innere Offenbarung soll durch eine äußere Schauung bestätigt werden als durch ein hinzukommendes äußeres Zeugnis für ein ganz einschneidendes Erlebnis. Vielleicht ist sie Legende. Aber wenn sie das auch wäre, so wäre ihre Einfügung an dieser Stelle noch immer ein Beweis dafür, daß man den Sinn der Petrus-szene verstanden hatte: ein entscheidender Akt Gottes hatte stattgefunden. Gott selber hatte die apokalypsis vollzogen.

8. Jesus zieht nun hinauf nach Jerusalem, durch Peräa, in langsamer Fahrt, nach Lk erfüllt mit Predigt und Unterweisung. Goguel[1] hat durch Heranziehung geschichtlicher Traditionen aus dem vierten Evangelium wahrscheinlich gemacht, daß Jesus im Herbste zum Laubhütten-feste hinaufzog, längere Zeit in Jerusalem weilte, dann noch einmal nach Bethphagē in Peräa ging und darnach zum zweiten Male, zum Osterfeste im Frühjahr, nach Jerusalem ging. Spuren in der Synopse selber bestätigen diese Annahme. Nach der galiläischen Periode ist also noch eine zweite kürzere Periode des Wirkens in Peräa und Judäa erfolgt. Es wäre nun an sich möglich, daß Jesus jetzt auch in weiteren Kreisen seiner Jüngerschaft deutlicher von seiner Messianität gesprochen hat, da ja Gott selber für ihn gezeugt hatte. Und es wäre an sich denkbar, daß er die Huldigungen seiner Gläubigen bei seinem Einzuge in Jerusalem als messianische Huldigung entgegengenommen hätte. Mir selber erscheint das letztere unwahrscheinlich. In Mc 11, 9 heißt es:

> Hosianna, gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn. Gesegnet sei das Reich unseres Vaters David, das da kommt.

Dieser Ausruf ist eschatologisch, aber er ist grade nicht spezifisch messianisch. Denn ‚Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn' ist nach Psalm 118, 26 einfach der jubelnde Festgruß, den man dem Festpilger überhaupt entgegen ruft. Und die Worte: ‚gesegnet sei das Reich unseres Vaters David, das da kommt' be-

[1] M. Goguel: La vie de Jesus (vgl. oben S. 49 Anm. 2), französ. Ausgabe S. 231ff., deutsche Ausgabe S. 149f.

weisen nur, daß man jubelnd den großen Profeten grüßte, der das kommende Reich verkündet hatte. Hätte man Jesum für den Messias gehalten, so hätte man ihm persönlich als dem Könige des Reiches huldigen müssen. So tut Lukas unter dem Einflusse der späteren Christologie, indem er in den alten Pilger-ruf das Wort ‚der König' einschiebt, das sofort als Einschub auffällt. Der bei Mc erhaltene, zweifellos ursprünglichere Zuruf aber besagt an sich nicht, daß man allgemein wußte, daß Jesus selber der König des Reiches sein werde.

9. Wohl aber erklärt sich, daß der Verdacht der Behörden, es mit einem messianischen Prätendenten zu tun zu haben, durch den tumultuarischen Einzug aufs höchste gesteigert werden mußte. Die revolutionäre Tat der Tempel-reinigung, zweifellos ein unerhörter Eingriff in die Autorität der Obrigkeit, kam hinzu. Man nimmt ihn fest und überliefert ihn der römischen Behörde als einen Aufrührer und zwar als einen Aufrührer mit messianischer Prätension. Als solchen mußte Rom ihn richten, da er, wie immer er das künftige Reich sich denken mochte, das Reich Roms zum Vergehen verurteilte und zugleich die Massen, die längst gegen Roms Herrschaft gerichtet waren, in gefährliche Verwirrung brachte.

Für Pilatus gab es keine Menschensohn-dogmatik. Für ihn gab es nur die Frage, Mc 15, 2:

> Bist du der König der Juden?

Christus antwortet:

> Du sagst es,

und eine andere Antwort als dies Selbstbekenntnis zum ‚König der Juden' gab es für ihn an dieser Stelle nicht. Aber vor dem Hohen Rate bekennt er sich zur Messianität in der hier bekannten Form der Menschensohn-vorstellung. Er ist der Christus, sofern er der ist, der der Menschensohn sein wird, Mc 14, 62:

> ihr werdet den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Macht Gottes und kommend mit den Wolken des Himmels.

Er ist der Christus, das ist der Auserwählte Gottes, als der zum Menschensohne Bestimmte. – So hätte auch Henoch antworten

müssen, wenn ihm die gleiche Frage in gleicher Situation gestellt worden wäre.

7. DIE SELBSTBEZEICHNUNG JESU ALS MENSCHENSOHN

1. Das Henoch-buch hat die geheimnisvolle Gestalt bei Gott nicht erfunden sondern vorgefunden. Vielleicht hieß sie indertat schon längst vor ihm ‚der Mensch', nämlich der transcendente Himmelsmensch. Ersichtlich ist das letztere aus dem Henoch-buche nicht, denn hier entsteht diese Bezeichnung als ein besonderer mysteriöser Titel gradezu vor unsern Augen aus der Frage des Henoch, wer denn jene Menschen-gestalt sei, die der Engel ihm gezeigt hatte. Und fast immer heißt sie noch mit ausdrücklichem Rückweis ‚jener Menschensohn', nämlich jene Gestalt, die du in Menschenform gesehen hast. Aber das letztere dann so betonter Weise, daß, wenn in Kreisen von Lesern und Kennern dieses und ähnlicher Bücher von ‚der Mensch' mit Assoziationen des Gerichtes, der kommenden Welt, der Rechten Gottes, des Thrones, des Kommens mit oder auf den Wolken des Himmels die Rede war, das Wort ‚Menschensohn' die Kraft eines Titels hatte und daß, wenn ein eschatologischer Prediger vom Kommen des Menschensohnes und seinem Gerichte sprach, man wußte, wen er meinte, nämlich den König in der kommenden Welt.

So tut Jesus des öfteren, und so tut er auch öffentlich, etwa in Mt 10, 23 und 16, 27 – Worte, die auf eine offenbar auch dem Volke bekannte dogmatische Gestalt hinweisen.

Dabei kehrt dann auch ein Zug wieder, den wir aus Henoch schon kennen und erklären: dieser Menschensohn ist auch in Jesu Hinweis nicht einfach der Richter, sondern er gehört zugleich eng und innig zusammen mit seiner Schar, und zwar speziell mit den Mühseligen, den Elenden und Leidenden und Unrecht Leidenden. Seine ‚Brüder' nennt der Menschensohn sie, Mt 25, 40. Ihre Sache ist seine eigene Sache, und was man ihnen getan hat, das hat man dem Menschensohne selbst getan – so eng hängt er mit diesen seinen Brüdern zusammen.

Zugleich läßt Jesus wissen und nicht nur seine näheren Jünger wissen, daß er in seinem Wirken persönlicher Repräsentant jenes

Menschensohnes ist. Jesu Sache ist Sache des Menschensohnes, Lk 12, 8:

> Wer sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird sich auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes.

Jesus ist Funktionär des Menschensohnes, und in seinem Sinne und in seinem Namen wirkt und redet er, so wie auch Henoch in seinem Predigen Funktionär des Menschensohnes und seiner Gerechtigkeit und Weisheit und Offenbarungs-kraft gewesen war.

2. Von solchen Aussagen Jesu unterscheiden sich nun diejenigen, in denen es zu vollem Ausspruche seines Anspruches auf das Menschensohn-Sein selber kommt.

Zu solchem Ausspruche mußte es kommen in einer Situation wie der vor dem Hohen Rate. Hier bekennt Jesus sich selbst als Messias und Menschensohn.

Diese Worte sind nicht aus späterer Gemeinde-konstruktion erflossen, denn sie waren aus der Situation der Gemeinde so nicht erfindbar. Sie schließen nämlich eine Annahme Jesu ein, die sich nicht erfüllt hat, und die vom späteren Standpunkte aus wohl verdunkelt, aber nicht konstruiert werden konnte, Mc 14, 62:

> Ich bin es. Und ihr werdet des Menschen Sohn sitzen sehen zur Rechten der Macht Gottes.

Das heißt: die Richter werden selber noch die Zeugen der Wahrheit seines messianischen Anspruches sein. Sie selber werden noch ihn als den erhöhten Menschensohn sehen und erleben und dann zugeben müssen daß Christus mit seiner Selbstaussage ‚Ich bin es' die Wahrheit geredet hat. Um dieser Voraussage Jesu willen, die sich nicht erfüllte, tritt darum sehr bald eine Verlegenheit für die spätere Bericht-erstattung ein. Diese Verlegenheit spiegelt sich deutlich in den Parallel-berichten zu dem in Mc 14, 62 am unversehrtesten erhaltenen Urworte Christi selber. Lk 22, 67 giebt zunächst eine merkwürdig gewundene Aussage, Christus hätte gesagt:

> Wenn ich es euch sage, so glaubet ihr es nicht.

Diese Bemerkung ist sinnleer, denn es kam ja nicht darauf an, daß die Synedristen ihm seinen Anspruch glauben oder nicht glauben soll-

ten, sondern lediglich darauf, festzustellen, welchen Anspruch er erhebe. Lk läßt dann folgen, v. 69:

Von nun an wird der Sohn des Menschen sein sitzend zur Rechten der Macht.

Das ist die selbstverständliche Gemeinde-überzeugung, aber die Pointe ist herausgebrochen: Ihr (nämlich ihr Richter) werdet den Menschensohn sitzen sehen und kommen auf den Wolken des Himmels. Man wußte, daß dieses nicht eingetreten ist, daß die Richter ihn eben nicht haben kommen sehen, daß das Kommen noch in weiterer Ferne aussteht. So machte man aus der ganz prägnanten Situationsaussage Christi, erhalten in Mc 14, 62, eine an diesem Platze völlig überflüssige Bemerkung, die dem späteren Glauben entsprach, aber an diesem Platze zwecklos war. Um so wertvoller ist uns jenes Ur-wort Christi selber. Weil aus der Gemeinde-theologie nicht konstruierbar, ist es echt und bezeugt sicher Christi Anspruch auf Messianität.

Die Synedristen begnügen sich mit Christi Anspruche und denunzieren ihn als den, der Messias sein will, bei der römischen Behörde. Christus bekennt sich vor dieser zu diesem Anspruche und verfällt selbstverständlich dem Gericht, denn die römische Behörde unterscheidet nicht zwischen einem eschatologischen Prätendenten und einem Aufrührer. Und ferner: ein Mann, der verkündet, daß das Reich kommt, das aller weltlichen Macht, auch der Roms, selbstverständlich ein Ende macht, ist eben ein für Rom gefährlicher Verwirrer der Massen, den man kreuzigen muß. Als messianischer Prätendent wird er gekreuzigt und ohne messianischen Anspruch ist die Kreuzigung Christi sinnlos. Daß er gekreuzigt wurde, beweist daß er sich von dem Verdachte des Messias-prätendenten nicht hat reinigen wollen, also daß er diesen Anspruch vor der Behörde bestätigt hat.

8. DIE SELBSTBEZEICHNUNG JESU ALS MENSCHENSOHN AN STELLE DER EINFACHEN ICH-AUSSAGE

1. Wir finden in unserer evangelischen Tradition eine merkwürdige Tatsache. An zahlreichen Stellen sagt Christus, wenn er sich

selber meint, nicht Ich, sondern er redet von sich in der circumlocutio der dritten Person als ‚der Menschensohn', wo doch häufig zugleich gar kein Hinweis auf seine dereinstige Stellung gemeint ist, sondern einfach dieser jetzt zu den Zuhörern redende Mann. Z. B. ‚der Menschensohn hat Macht Sünden zu vergeben' oder ‚der Menschensohn hat nicht, da er sein Haupt hinlegt' oder: ‚es kam der Menschensohn, aß und trank; da sagen sie: siehe der Fresser und Weinsäufer, der Zöllner und Sünder Freund'. Wie erklärt sich diese Tatsache?

Daran ist viel herumgedeutet worden.

Unsere These ist:

Jesus hat sich nach dem Petrus-bekenntnis und besonders im Zusammenhange mit den Hinweisen auf sein Leiden und seine kommende Entrückung tatsächlich vor seinen Jüngern häufig in signifikativ feierlicher Weise so bezeichnet. Die Bericht-erstattung hat dann später diese feierliche Selbstbezeichnung eingetragen in Aussagen, in denen ursprünglich einfach das Ich gestanden hat.

Dafür spricht noch die Tatsache, daß öfters bei dem einen Bericht-erstatter ‚Menschensohn' steht, wo ein Parallel-Bericht-erstatter noch das ursprüngliche Ich stehen gelassen hat. Gelegentlich wird diese Übertragung dann schematisch und gradezu sinnwidrig. Z. B. in Mt 16, 13:

Was sagen die Leute vom Sohne des Menschen, daß er sei?

wo Mc 8, 27 und ebenso Lk 9, 18 noch richtig sagen:

wer ich sei.

Man sieht, wie hier die Übertragung bei Mt völlig schematisch geworden ist. Denn die Frage: wer sagen die Leute, daß der Menschensohn sei, mit der Antwort: er ist Christus, ist sinnlos, weil das eine einfache Tautologie sein würde. Es würde sein, als wenn man früge: wer sagen die Leute, daß der Messias sei, und dann käme hernach die Antwort Petri: der Messias ist der Messias.

Diese Übertragung der circumlocutio von Aussagen ganz speziellen Charakters in Worte, die ursprünglich das einfache Ich enthielten, steht ersichtlich unter dem Einflusse der späteren Christo-

logie. In dem Maße, als man sich gewöhnte in Jesu den fertigen inkarnierten Messias zu sehen, der von vorn herein und öffentlich als Messias auftrat, drang die exzeptionelle messianische circumlocutio allmählich auch in allgemeine und einfache Ich-aussagen ein. Dieser Prozeß erfolgte nicht bewußt und absichtlich, sondern aus einem unterbewußten Motive heraus. Daher die Inkonsequenzen und die Halbheiten in der Übertragung und die Abweichungen der Bericht-erstatter untereinander.

Wir sagen ferner: nur unter der Annahme daß Jesus in besonderen Situationen wirklich in emfatischer Redeweise selber sich in dritter Person Menschensohn statt Ich genannt hat, erklärt sich der synoptische Sachverhalt. Die Tatsache aber, daß er jenes getan hat, ist dann natürlich der stärkste Beweis dafür, daß er der war, als den wir seine Gestalt aufgefaßt haben.

2. Nachdem er in Mc 8, 27 noch gefragt hat: wer sagen die Leute daß ich sei, fährt er nach dem inzwischen eingetretenen Petrus-bekenntnisse in Mc 8, 31 und in Mc 9, 31 fort seine Jünger zu belehren: der Menschensohn muß leiden, der Menschensohn muß ausgeliefert werden in der Menschen Hände und sie werden ihn töten, und meint sich. Es sind Worte höchster Feierlichkeit und tiefen Geheimnisses. Auch wir können noch nachfühlen, warum in solchem Zusammenhange die bloße und gewöhnliche Ich-aussage verschwindet vor feierlicher circumlocutio. Nicht dieser zufällige Zimmermannssohn von Nazareth, nicht der weise Rabbi, nicht Ich, sondern der Menschensohn muß leiden, und als Menschensohn muß er leiden.

Der Gebrauch einer circumlocutio überhaupt an Stelle direkter Ich-aussage kommt auch sonst vor. Speziell im Aramäischen war es nicht ungewöhnlich, daß jemand von sich selber statt Ich etwa sagte: dieser Mann. Besonders tritt aber solche circumlocutio da ein, wo jemand mit besonderer Würde zu andern redet, und nicht als Privatperson, sondern in seiner Würde-stellung redet. Ein Beispiel dafür fanden wir im Henoch-buche. Der ‚Betagte' redet zu Henoch nicht als Ich, sondern er wendet auf sich seinen Würdenamen an und redet von sich in der dritten Person. Sufische Meister reden zu ihren Jüngern gelegentlich in der dritten Person Pluralis.

Merkwürdig ist in dieser Hinsicht die Parallele Buddha's. Zu hunderten von Malen sagt er von sich einfach Ich. Aber oft verschwindet auch bei ihm die Ichform. Er redet dann gleichfalls von sich in dritter Person und nennt sich mit einem Würde-namen: der tathāgata. Das heißt ‚der so Gegangene', nämlich der so gegangen ist, wie man gehen soll, der den richtigen Weg des Heils gegangen ist, weil er ihn gefunden hat und gelehrt hat. Man könnte übersetzen: der Meister. So heißt es dann auch hier und zwar auch hier mit besonderer Nachdrücklichkeit und Feierlichkeit nicht: Ich sage, Ich lehre, Ich tue dieses, Ich will dieses, sondern der tathāgata sagt, lehrt, tut, will dieses. Das tritt bei Buddha grade auch dann ein, wenn er von seinem Tode (das heißt hier von dem Eintritte in das Geheimnis des Nirvāna) redet. Als er auf dem Sterbebette ruhte, sagte er nicht: ‚Die Blumen haben sich ausgestreut über meinen Leib', sondern: ‚Die Blumen haben sich ausgestreut über den Leib des Tathāgata und haben sich besprengt zur Verehrung des Tathāgata; die himmlischen Scharen lassen sich hören zur Verehrung des Tathāgata' usw.

3. Wir begreifen dann, daß in der späteren Bericht-erstattung solche circumlocutio sich zunächst, und von selbst, überträgt auf Situationen oder Ausdrücke, in denen Christus selber nur Ich gesagt hat, aber die von besonderer Feierlichkeit oder Autorität waren und die darum sich jene feierliche circumlocutio um so leichter assoziierten. Etwa eine Stelle wie Mc 2, 10:

Des Menschen Sohn hat Macht die Sünden zu vergeben.

So tut auch Mc, der doch in der Stelle 8, 27 das ursprüngliche, selbstverständlich richtige Ich noch getreulich festgehalten hat. Und wir begreifen dann weiter, daß dieser so eingeleitete Prozeß der Übertragung allmählich weitergriff, bis er schließlich schematisch und gelegentlich gedankenlos wurde. Gedankenlos waren ja indertat eigentlich schon alle Übertragungen dieser circumlocutio in Situationen, die vor dem Petrus-bekenntnisse lagen, und die sich nicht auf den engen Kreis der Jünger selber bezogen.

4. Eine solche feierliche circumlocutio als Ersatz des Ich ist natürlich nur möglich im Munde des Betreffenden selber und kann nur bei ihm selber entspringen. (Daß eine Gemeinde, die von ihrem Meister immer nur das Ich gehört hat, plötzlich auf die Idee kommen sollte, ihn von sich in der dritten Person reden zu lassen, ist abgeschmackt.) Das heißt aber nochmals, es hat wirklich einen Grundstock originaler Aussagen Jesu gegeben, in denen er in feier-

licher Form so von sich geredet hat. Hiervon hat auch die Gemeinde noch das volle Bewußtsein. Die Bezeichnung Christi als Menschensohn ist nämlich immer und in strengster Beschränkung nur Aussage Christi selbst. Redet der Bericht-erstatter von ihm, so nennt er ihn nie Menschensohn, sondern dann nennt man ihn mit dem geläufigen Gemeinde-namen Christus. So auch Paulus. Natürlich weiß er, was Menschensohn bedeutet, und lebt selber in der Menschensohn-spekulation. Seine ganze Christologie ruht ja darauf und wäre ohne die Spekulation über den transcendenten Menschensohn garnicht möglich. Aber nie sagt er etwa ‚Jesus Menschensohn', sondern immer nur Jesus, der Messias, oder Jesus Messias oder Messias Jesus.

5. Die Übertragung der circumlocutio in ursprüngliche Ich-aussagen hat zweifellos sehr früh eingesetzt. Und auch die ‚Gedankenlosigkeit', sie einzutragen in Aussagen vor dem Petrus-bekenntnisse. Bei Mc nennt sich Jesus schon Menschensohn in Mc 2, 10 und 2, 28.

Man hat diese beiden Stellen fortzuerklären versucht. Die letztere vielleicht mit Recht:

Der Sabbath ist um des Menschen willen da. Mithin ist der Menschensohn auch Herr über den Sabbath, Mc 2, 28.

Man sagt: da barnāš, Menschenkind, indertat auch einfach den Menschen bezeichnen kann, so habe Jesus hier einfach sagen wollen: da der Sabbath für den Menschen da ist, so ist der Mensch auch Herr über den Sabbath. Das kann richtig sein. Aber mit Mc 2, 10 kann man so nicht verfahren, wie wir früher schon erwogen haben, sondern hier ist ‚der Menschensohn' in eine ursprüngliche Ich-aussage Christi eingesetzt. Dabei bestätigt sich unsere obige Vermutung, daß zunächst besonders feierliche Situationen und besonders gewichtige Worte Christi die feierliche Selbstcircumlocutio an sich gezogen haben. Daß bei dem gänzlich unerhörten, paradoxen Akte einer Sündenvergebung, die weit über alles Menschenmaß hinausging, sich jene circumlocutio wie von selbst an die Stelle eines bloßen Ich drängen konnte, ist ersichtlich.

Bei Mt wird die Übertragung dann noch rückhaltloser. Sie dringt selbst in ein Wort ein wie das von Mt 8, 20. Hier will jemand dem Meister nachfolgen. Dieser weist ihn daraufhin, daß das bedeute, ihm in die Besitzlosigkeit und in die Heimatlosigkeit zu folgen. Die

Vögel haben Nester, die Füchse Gruben, aber er, der alles verlassen hat, und der an anderer Stelle von sich sagt (Lk 13, 33):

Ich aber muß wandern,

hat keine bleibende Statt. Hier ist die geheimnisvolle Bezeichnung Menschensohn natürlich durch nichts gefordert und zwecklos. Aber nun wirkt die schon schematisch gewordene Übertragung. Die circumlocutio wird schematisch eingesetzt.[1]

6. Eine feierliche Selbst-bezeichnung Christi, die er in gewissen Situationen, erst spät, und nur im Jünger-kreise verwandte, hat sich in gewöhnliche Ich-aussagen übertragen, und die Übertragung wurde schematisch. Daß sie aber überhaupt entstehen konnte, setzt ihren Gebrauch in Jesu Munde voraus. Sie entstand in Verbindung mit den feierlichen Aussagen von seinem Leiden und Überantwortet-werden in Menschenhände. In diesen Urstellen giebt es darum auch keinerlei Schwanken und keinen Wechsel zwischen Ich und Menschensohn. Hier ist die Tradition diamanten fest und sicher und bei allen Referenten in gleicher Weise. Vgl. Mc 9, 31; 10, 33; 14, 41; – Lk 9, 44; 18, 31 f.; 24, 7; – Mt 17, 22; 20, 18; 26, 2. 45.

[1] Man hat übrigens auch dieses Wort (Mt 8, 20) beseitigen wollen. Auch hier habe Menschensohn einfach Mensch heißen sollen, und das ganze Wort sei nur ein altes Weisheits-wort, ein Proverbium, das Jesu in den Mund gelegt sei. Es solle nur den Unterschied der Lebensweise von Tier und Mensch überhaupt aussprechen. Und die Rahmen-erzählung sei dann nur aus diesem Logion herausgesponnen. Aber wie man aus einem solchen Proverbium herausspinnen konnte, daß jemand Jesu habe nachfolgen wollen, von ihm aber durch diesen ganz allgemeinen Satz vom Unterschiede von menschlicher und tierischer Lebensweise habe verwarnt werden sollen, ist nicht einzusehen. Und wieso ein solches Wort ein altes Weisheits-wort hätte sein können, ist noch weniger begreiflich. Ein solches Wort könnte passen im Hinblick auf Beduinen oder Zigeuner. (In deren eigenem Mund würde es natürlich noch weniger passen, denn diese empfinden ihre Lebensweise nicht als beklagenswerte Last, sondern bedauern den armen glebae adscriptus. Sie wollen wandern und schweifen und verachten den, der es nicht tut.) Einem galiläischen Bauer aber, der doch kein schweifender Beduine ist und für den der Mensch mit Haus und Dach zusammengehört, zu sagen: er unterscheide sich vom Fuchse dadurch, daß er – wohlverstanden quā Mensch – kein Haus und kein Dach habe, das würde nicht ein altes Weisheits-wort sondern, mit Verlaub zu sagen, ein Dummheits-wort gewesen sein.

Jesus hat sich selbst so genannt. Er wußte sich als den, der nicht als bloße und zufällige Privatperson oder als bloßer Märtyrer zu leiden hatte, sondern als der Menschensohn. – Das heißt: Er wußte sich als der Menschensohn.

7. In den Zusammenhang mit den Selbst-bezeichnungen als Menschensohn haben wir auch den Jubelruf Jesu zu stellen, den Lk 10, 21 ff. und Mt 11, 25 ff. übereinstimmend berichten. Auch hier ist Lk alter Tradition näher als Mt, denn Mt bringt diese Selbstaussage vor dem Petrus-bekenntnisse, wo sie unmöglich ist, Lk bringt sie nach dem Petrus-bekenntnisse. Und er bringt sie als eine intime Aussage vor den Jüngern allein: zweimal wiederholt er ‚und er wandte sich zu den Jüngern', ein Zug, der für Mt schon nicht mehr vorhanden ist. Für Mt sind diese Worte eine messianische Proklamation vor der Öffentlichkeit, entsprechend der späteren Annahme, daß Jesus von Anfang an als der fertige Messias gekommen und als solcher aufgetreten sei. – Die Worte lauten:

> ‚Ich danke dir Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses verborgen hast vor Weisen und Verständigen und hast es Unmündigen offenbart. Ja, Vater, denn so ist es wohlgefällig vor dir gewesen.' Und er wandte sich zu den Jüngern und sagte: ‚Alles ward mir übergeben von meinem Vater, und niemand erkennt, wer der Sohn ist, außer der Vater, und wer der Vater ist, außer der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will.'

Das Wort Menschensohn fehlt hier, dafür tritt hier in gleicher feierlicher circumlocutio ‚der Sohn' ein. Das war die Höchstaussage über den Menschensohn, die auch das Henoch-buch nur ein einziges Mal bringt. Dieses Wort und die ganze Stelle hat Norden[1] als ‚gnostisch' angefochten. Sie sind indertat ‚gnostisch', denn sie sind nichts anderes als Anwendung der Vorstellungen vom Menschensohn auf Jesum selber, und die Gestalt des Menschensohnes, der der Gottessohn ist, trägt im Henoch indertat schon ‚gnostische' Züge. Harnack[2] hat wahrscheinlich gemacht, daß die Worte ‚niemand erkennt den Sohn denn nur der Vater' erst spätere Zutat sind und in

[1] E. Norden: Agnostos Theos, 1913, S. 277 ff. und Nachtrag S. 394 f.

[2] A. Harnack: Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament II, Sprüche und Reden Jesu, 1907, Exkurs I S. 189–216.

Christi eigenen Worten gefehlt haben. Das mag so sein, und das würde die vermeintliche Schwierigkeit dieser Stelle wesentlich vermindern. Aber unmöglich sind auch sie nicht im Munde dessen, der Henochische Weißagung in sich erfüllt glaubte. Das Wesen des Menschensohnes selber ist auch im Henoch ein abgründig tiefes Geheimnis, von dem gleichermaßen gesagt sein könnte, daß nur der Herr der Geister es kennt. Und auch Henoch sagt von sich selbst:

> Bis jetzt ist niemals von dem Herrn der Geister solche Weisheit Menschen verliehen worden, wie ich sie nach dem Wohlgefallen des Herrn der Geister empfangen habe. H 37, 4.

Und daß Christus selber seine eigene Gottes-erkenntnis als einzige und unvergleichliche gewußt hat, beweisen die kühnen Worte, mit denen er sich hoch über die Offenbarung durch die Profeten und durch die Weisheit der Vorzeit gestellt hat, Mt 12, 41: ‚Hier ist mehr denn Jona und Salomo.' (Vgl. hierzu Beilage 3 und 4.)

9. DER ZU-ERHÖHENDE

Als der zum Menschensohn Bestimmte weiß Christus sich als der zu Erhöhende. Wie hat er seine Erhöhung und ihren Zusammenhang mit seinem Tode gedacht? – Unsere These hierzu ist:

Nicht der Tod und eine nach dem Tode erfolgende körperliche Wiederbelebung und Auferstehung hat ihm vor Augen gestanden sondern eine Hinwegnahme und Erhöhung wie die des Henoch, und von der Zeit an, wo er erkannte, daß ‚der Menschensohn leiden muß', der Tod selbst als direkter Durchgang zur Erhöhung. Denn so lag es in der Konsequenz der von ihm befolgten Henochischen Messianik, so sprechen es seine eigenen Urworte noch aus, und so ist auch anfänglich die Vorstellung der Gemeinde gewesen.

1. Henoch wird zum Menschensohne erhöht. Aber Henoch stirbt nicht, sondern er wird lebendig hinweggenommen von Gott und von Gott verborgen. Wir wissen nicht, ob Jesus kraft seiner profetischen Erkenntnis von allem Anfange an um sein Todes-leiden gewußt hat. Es ist möglich. Aber es ist auch möglich, daß ihm diese Erkenntnis erst später gekommen ist. In letzterem Falle hat er zu-

nächst darauf gerechnet, daß, wenn die großen eschatologischen Übel der End-zeit kommen, die das Kommen des Reiches ‚mit Macht' vorbereiten sollten, Gott ihn hinwegnehmen und verbergen werde, bis er ihn sendet als den ‚mit Macht' erscheinenden Menschensohn.

2. Von dem Tage seiner Erkenntnis an, daß er leiden müsse, hat er selbstverständlich mit seinem Tode gerechnet. Und zugleich damit, daß seine Hinwegnahme, seine Verbergung bei Gott und seine Erhöhung zu Gott durch den Tod hindurch geschehen werde, also daß er selber nicht im Tode bleiben, sondern den Tod überwinden werde. Diese seine eigene Überzeugung, und sie allein, ist der Grund der Möglichkeit, daß Petrus und die andern Zeugen nach Jesu Tode ihn in geistlicher Schauung als den bei Gott Lebenden, zu Gott Erhöhten zu schauen glaubten. Aber weder das letztere noch das erstere bedeutet eine Wiederbelebung des Körpers noch das Leerwerden eines Grabes.

3. In das Henoch-buch war – bestimmter nur an einer Stelle – von Osten her auch die Vorstellung körperlicher Toten-auferstehung, von der Israel nichts gewußt hatte, eingedrungen. Aber die animistische Vorstellung herrscht im ganzen vor. In Bezug auf die Person Henoch's selber liegen die Dinge so:

In Kap. 70 wird der alten Henoch-legende gemäß seine Entrückung erzählt, aber in v. 1 mit dem Ausdrucke:

> sein Name wurde bei Lebzeiten . . erhöht,

und v. 2 f.

> sein Name verschwand unter den Menschen, von jenem Tage an wurde er nicht mehr unter ihnen gezählt.

Das sind etwas befremdliche Ausdrücke, wenn man eine einfache Fortnahme erzählen wollte. ‚Er ward nicht mehr unter ihnen gezählt' heißt an sich nur, daß er hinfort nicht mehr da ist und daß man darum seiner nicht mehr gedenkt, und mehr heißt eigentlich auch der Ausdruck ‚sein Name verschwand unter den Menschen' nicht. Will man körperliche Hinwegnahme beschreiben, so wird man dafür nicht sagen: ‚sein Name ward erhöht'. ‚Name' bedeutet nicht

den Körper und die Körperlichkeit sondern das Wesen einer Sache und eines Menschen. Schon bei diesen Versen hat man den Eindruck, daß die alte Legende von der Entrückung zwar übernommen wird, daß aber zugleich versucht wird, ihr eine geheimere, spekulative Bedeutung zu geben. Die Erhöhung des ‚Namens' soll mehr und Höheres bedeuten als die alte primitive Auffassung. An Stelle der alten Vorstellungen treten Vorstellungen, genommen aus den mystischen Erfahrungen des Visionärs und Ekstatikers. Als solcher wird Henoch, deutlicher noch im slavischen Henoch-buche, geschildert. Beim Ekstatiker bleibt, wenn er seinen Höhenflug antritt, der Leib für sich, sein Geist aber verschwindet auf geheimnisvolle Weise, er ‚wird verborgen', sodaß die Menschen von seinem Dasein nichts mehr merken und nicht mehr wissen, wo und ob er ist. Und so heißt es in H. 71, 1:

Darnach war mein Geist verborgen und stieg in den Himmel auf.

Der Ausgleich mit der alten Mythe wird hier so gewonnen, daß Henoch zunächst so, wie er ist, ‚erhoben wird', und zwar ausdrücklich noch nicht in den Himmel sondern an einen unbestimmten Ort ‚zwischen zwei Himmelsgegenden', und daß hier nun die ‚Verbergung des Geistes' als Trennung vom irdischen Leibe eintritt und der Aufstieg als Geist in den eigentlichen Himmel beginnt, wo er dann zunächst Engel wird und mit dem Kleide der Herrlichkeit, das heißt mit einem Engel-leibe angetan wird, der noch einmal verwandelt wird, als seine Umwandlung in den Menschensohn selber erfolgt. Das alles hat mit ekstatischem Animismus zu tun, aber nicht mit Korporalismus. Henoch, als Menschensohn, trägt keinen erstandenen auferweckten oder auch nur transfigurierten irdischen Leib.

Wie steht es bei Jesu? Jesus anerkennt mit den Farisäern gegen die Sadduzäer eine Auferstehung, und diese ist, so weit sie bei ihm ‚gedacht ist', gewiß auch korporalistisch gedacht. Aber, wie das Wort seiner Sadduzäer-kontroverse zeigt, geht ihm diese Vorstellung einfach zusammen mit der Vorstellung eines aus dem Tode erneuerten Lebens bei Gott überhaupt, ohne daß die Körper-

belebung dabei einen besonderen Ton hat, ja, ohne daß sie eigentlich überhaupt notwendig mitgedacht wird. Das zeigt seine Antwort:

– der Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs. Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen. Ihm leben sie alle, Lk 20, 37 f.

Abraham, Isaak, Jakob sind gestorben. Gleichwohl leben sie Ihm alle. Sie haben also eine Befreiung aus dem Todes-zustande erhalten, und sie sind bei Gott. Aber sie waren ja nie aus ihren Gräbern auferstanden. Auferstanden sind sie – wenn das Wort hier überhaupt eine Anwendung finden kann – aus der Scheōl, aber nicht aus dem Grabe.

Dem entspricht die Erzählung vom armen Lazarus. Direkt durch den Tod hindurch wird er aufgenommen ins Paradies, während der reiche Mann direkt im Tode in die Hölle fährt, und beide nicht aus dem Grabe.

Dem entspricht auch die Aussage Christi vor dem Hohen Rate. Christus will hier sagen, daß die Richter selber Zeugen sein werden dessen, was Gott an ihm tun wird. Hätte er mit einer Wiederkunft aus dem Grabe gerechnet, so hätte er sagen müssen: Ihr werdet Zeugen werden meiner Auferstehung. Etwa: Ihr werdet mich nach drei Tagen als den Wiedererweckten sehen.

Angeblich hätte er bei anderer Gelegenheit wirklich etwas derartiges gesagt, nämlich in Mt 12, 39 ff.:

Wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauche des Walfisches war, so wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Schoße der Erde sein.

Aber das sagt eben Mt, der Dogmatiker des Früh-Katholizismus. Jesu eigenes echtes Logion aber haben wir hier wieder bei Lk, nämlich Lk 11, 29 ff. Hier beruft sich Jesus nicht auf den Walfisch sondern auf Jonae Predigt an die Niniveïten und ihre Wirkung als auf das wahre, geistige Wunder, und von seiner Auferstehung redet er nicht.

Besonders ist hier noch hinzuweisen auf das Wort Christi am Kreuz zu dem Schächer, Lk 23, 42 f.:

Gedenke an mich, wenn du in dein Reich kommst.
Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein.

Ist das ‚fromme Legende'? Nun, dann ist sie für unsere Annahme noch beweiskräftiger. Denn dann beweist sie, daß noch in der Ge-

meinde selber längere Zeit die Überzeugung bestanden hat, daß Christi Erhöhung ins Paradies und in sein Reich direkt vom Kreuze aus stattgefunden hat.

4. Dieses ist aber indertat die erste Meinung der Gemeinde Jesu gewesen. Das ist klar geworden durch die Untersuchungen von G. Bertram ‚Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus', in Festgabe für Deißmann, 1927. Er weist diese ursprüngliche Vorstellung als noch nachwirkend im Johannes-evangelium nach, S. 211:

> Für den Johannes-evangelisten bedeutet der Tod Christi nicht die tiefste Erniedrigung Jesu, sondern in und mit ihm ist seine Erhöhung zum Menschensohne gesetzt.

Und S. 213 zeigt er, daß noch in einer so späten Schrift wie dem Hebräerbrief weder von Auferstehung noch von Auferweckung Jesu die Rede ist. Ebenso ist zu verweisen auf die Untersuchungen von M. Goguel in seiner Schrift: Trois études sur la pensée religieuse du Christianisme primitif,[1] Paris, 1931; Abschnitt I: Parousie et Résurrection, S. 36:

> Jésus n'a donc annoncé son triomphe que sous la forme de retour glorieux.

Paulus sagt 1. Kor 15, 4:

> begraben und auferweckt am dritten Tage.

Die Verbindung dieser Worte läßt vermuten, daß er hier auch schon unter dem Einflusse der Tradition von einer Auferweckung aus dem Grabe steht. Aber damit streitet auch bei ihm noch eine andere Vorstellung, die in der Linie Henoch's liegt. Nach Paulus gehen nicht die fleischlichen Körper in die Ewigkeit ein, denn ‚Fleisch und Blut können das Himmelreich nicht ererben' (1. Kor 15, 50), sondern ‚wir haben eine Hütte, ewig bei Gott' (2. Kor 5, 1). In Bezug auf Christus aber sagt er in Röm 1, 4 ein noch merkwürdigeres Wort:

> gesetzt zum Sohne Gottes mit Macht gemäß heiligem Geist kraft Auferstehung von den Toten.

Nicht ‚gemäß seiner sarx', seinem irdischen Fleische vollzieht sich hier Christi Auferstehung von den Toten, sondern gemäß Christi

[1] Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Nr. 23.

‚heiligem Geist'. Die Toten-auferstehung bezieht sich nicht auf die sarx, sondern auf das, was in und hinter der sarx verborgen war, auf den heiligen Geist Christi.

Lietzmann[1] hat hier scharfsinnig erkannt, daß ‚heiliger Geist' hier eine besondere Bedeutung hat. Er ist nicht ‚der Heilige Geist', den Gott am Ende der Tage ausgießen wird, sondern das heilige geistige Wesen Christi selber[2], das in fleischlicher Hülle verborgen war. Dieses geht zwar auch, im Sterben, ein in Todes-zustand, und damit es wieder lebe, bedarf es einer Erweckung (diese Vorstellung ist also etwas anderes als die gewöhnliche Lehre von einer ‚Unsterblichkeit der Seele'). Aber solche Erweckung bezieht sich dann eben auf das heilige Geist-wesen, das in Christo verborgen war, nicht aber auf seinen fleischlichen Körper.[3]

Bei Lietzmann fehlt noch der Nachweis, daß eine solche Vorstellung von einem heiligen Geist-wesen im Menschen bekannt war. Dieser Nachweis läßt sich erbringen. In der unter den Apokryphen sich findenden Geschichte von Susanna und Daniel heißt es v. 45 in Beziehung auf Daniel

> Gott erweckte den heiligen Geist eines jungen Mannes.

Kraft dieser Erweckung des Geistes in ihm kann Daniel nun erkennen, was andere nicht vermögen. Gemeint ist hier das Geheimnisvoll-numinose im Innern des Menschen, das, wenn wachgerufen aus seinem Schlummer und seiner Latenz, ihn zu höherer Schau fähig macht. Es hat seinen Vorläufer schon in dem geheimnisvollen

---

[1] H. Lietzmann: An die Römer im Handbuch z. N. T. Bd. 8; 4. Aufl., 1933, S. 25 f.

[2] Im Henoch-buche würde es vielleicht sein ‚Name' heißen.

[3] F. von Edelsheim sagt in ‚Das Evangelion nach Markos', 1931, S. 401: Unter Auferstehung verstand die hellenistische Welt ein Fortleben der Seele ohne den materiellen Körper. . . . Auch das hellenistische Judentum teilte bis zu einem gewissen Grade diese Anschauung.
Mir ist dafür keine Belegstelle bekannt. Ich befragte den Verfasser nach einer solchen. Er verwies mich freundlicher Weise auf eine Aussage, die sein Lehrer Heitmüller im Kolleg hierüber gemacht habe. Die Aussage Pauli in Röm 1, 3 würde dem entsprechen.

‚Späher', der sich bei Israels Profeten findet und ihnen die Beziehung zu göttlichen Geheimnissen möglich macht. (Zugleich hat diese Vorstellung an sich nichts zu tun mit Präexistenz-vorstellungen, und in Röm 1, 4 redet auch Paulus nicht von einer Präexistenz Christi. Daniel hatte diesen ‚heiligen Geist' in sich, aber er war nicht präexistent.)

Paulus fügt hinzu ‚kraft Toten-auferstehung'. Das beweist, daß selbst mit Worten wie Auferstehung und Auferweckung nicht notwendig die Vorstellung der Wiederbelebung des Körpers verknüpft war. Mit dem Tode geht der Mensch ein in Todes-zustand. Nach alter Vorstellung geht er ein in die Scheōl. In dieser existiert er noch, aber er lebt nicht. Soll er zum Leben kommen, so muß er indertat erweckt werden, muß aus dem Zustande des geistigen Todes aus der Scheōl auferstehen. Dazu kommt dann noch die ‚Bekleidung' mit dem Leibe aus Glorie. Aber das alles bedeutet nicht Wiederbelebung eines Leichnams.

Grade diese Vorstellung von einem Todes-zustande des Geistes, der nicht Aufhebung der Existenz des Geistes, aber doch Todeszustand des Geistes ist, findet sich wieder bei Henoch 108, 3:

> Ihre Geister werden getötet werden, schreien und jammern an einem unermeßlich öden Orte.

Die Gottlosen werden getötet, und grade auch ‚gemäß dem Geiste', sie sind in der Scheōl. Sie existieren noch, ja, schreien und jammern. Aber eben als Tote. Und wenn sie aus diesem Zustande erlöst werden sollten, so könnte dieses nur geschehen kraft einer ‚Auferstehung der Toten', die aber nur den Geist beträfe.

10. DIE NEUE DIDACHĒ: DER DURCH LEIDEN RETTENDE MESSIAS

1. Die Verknüpfung von Leiden überhaupt und einstiger belohnender Verherrlichung im Jenseits war an sich eine längst geläufige Vorstellung. Sie war in Israel vorbereitet durch die große Problematik des Leidens des Gerechten. Sie hatte sich speziell in den erbaulichen Predigten der Apokalyptiker längst verdichtet zu der Annahme daß, wer hier leidet, eben deswegen dort verherrlicht

wird. Sie entspricht allgemein den bekannten Antithesen in Christi Botschaft: Der hier arm ist, soll dort reich sein; der hier hungert und dürstet, soll dort gesättigt werden. Und umgekehrt, wer hier reich und gesättigt ist und sich an Glück und Gütern der Welt labt, soll arm sein und leer ausgehen. Zweifellos werden dieses auch Nebentöne gewesen sein in Jesu Aussage, daß er leiden müsse. Aber ihr eigentlicher Sinn sind sie nicht. Denn eine solche Annahme und Lehre hätte die Jünger nicht in Verwirrung bringen und ihnen unbegreiflich sein können sondern wäre einfach plausibel gewesen.

Aber Christus sagt eben nicht: ich muß leiden, und niemals bezieht er sein Leiden auf den allgemeinen Satz daß, wer leide, erhöht werde. Sondern ‚der Menschensohn muß leiden'. Sein Leiden hat messianischen Sinn. Nicht bloß als persönliche Selbstbewährung hat sein Leiden sein ‚Muss', sondern als messianischer Akt. Nicht eine nur persönliche Selbstaussage trägt Christus vor sondern einen unerhörten neuen Lehrsatz, den Lehrsatz von einem leiden müssenden Messias. Und nicht in allgemeine Leidens-maximen kleidet er solche Aussagen, sondern in ausdrückliche Zitate aus Jes 53. – Was die Jünger in völlige Verwirrung setzt, ist eine neue, eine völlig revolutionäre messianische Doktrin, eine neue didachē.

2. Eine erste große innere Veränderung in der israelitischen Messianik war die Einfügung der aus iranischen Motiven stammenden transcendenten Richter- und Retter-gestalt gewesen, die mit der gängigen populären Idee des Davidischen Messias gemischt wurde und von ihren Zügen übernahm. Es war dieses eine erste Synthese zweier in sich sehr verschiedener messianischer Ideale. Es war eine Revolution in der Messianik selbst. Diese Revolution spiegelt sich in der Kontroverse, die Christus mit den Farisäern hat über den Messias (Mc 12, 35–37 par). ‚Wie kann der Messias, der doch Davids Sohn sein soll, gleichwohl sein Herr sein.' Sein ‚Herr' war er, wenn er, mit allen irdischen Königen unvergleichlich, der Menschensohn war, der zur Rechten Gottes selber sitzen sollte.

Ob diese Frage Christi zugleich die Ablehnung der populären Messianik überhaupt bedeuten sollte, ist gefragt worden. Mir erscheint das unwahrscheinlich. So revolutionär ist Christus schwerlich gewesen, daß er die durch die Profeten und

den Gesamt-glauben seines Volkes gegebene Überzeugung überhaupt und bewußt abgelehnt hätte. (Hätte er es getan, so müßte man ernstlich fragen, ob er überhaupt noch Jude gewesen sei.) Er bejaht selber die Frage, ob er der König ‚der Juden' sei (Mc 15, 2), und wird dafür gekreuzigt. Seine Gefolgschaft begrüßt bei seinem Einzuge ‚das Reich unseres Vaters David': in den Kreisen seiner Hörer muß also die alte Messianik lebendig gewesen sein, was schwer zu verstehen wäre, wenn Christus diese überhaupt abgelehnt hätte. Paulus nennt ihn den Sohn Davids nach dem Fleisch, obwohl er bei seiner Dogmatik an diesem Satze kaum ein selbständiges Interesse hatte. Er kennt die Herrn-brüder. Wie hätte er Jesu und damit ihre Nachkommenschaft von David behaupten können, wenn nicht bei ihnen selber die Überzeugung Davidischer Abkunft bestanden hätte. Noch später sollen ihre Nachkommen wegen ihrer Davididenschaft von der römischen Behörde vernommen worden sein. Aber eine Veränderung in der alten Messianik enthält Christi Frage auf jeden Fall, ein Problem, das mit den Mitteln alter Messianik nicht zu lösen war.[1] Sie ist das Schibboleth einer Messianik, die in dem Messias, mag er aus Davids Samen kommen oder nicht, den transcendenten Messias, den Menschensohn, erwartet.

Die These, daß der Messias Davids Herr sei – so revolutionär sie für andere Kreise sein mochte – konnte in den Kreisen, die von der apokalyptischen Messianik berührt waren, nicht mehr als revolutionär empfunden werden, konnte hier auch nicht Verblüffung Nichtverstehen und inneren Widerstand hervorrufen. Wohl aber mußte das letztere, und grade in Kreisen, die von der apokalyptischen Messianik herkamen, im höchsten Maße der Fall sein und indertat als eine unbegreifliche Umstürzung und Revolution empfunden werden, wenn die neue und unerhörte Lehre vorgetragen wurde:

Der Menschensohn – muß leiden.

Die alte Volks-messianik und die transcendente Messianik waren lange ihre Synthese eingegangen. Jetzt trat eine neue Synthese auf, an die niemand gedacht hatte und an die niemand denken konnte: die Synthese des Christus mit – dem leidenden und sterbenden

[1] ‚Wie ist er denn sein Herr' – das kann natürlich, als rhetorische Frage, Rückweis bedeuten. Aber es liegt kein Grund vor, diese Frage nur als rhetorische zu nehmen. An sich bedeutet sie eine Problem-stellung, die den Gegner zur Besinnung nötigt. Vergleiche das Wie in Mc 9, 12: Hier bedeutet es keine rhetorische Frage und keinen Rückweis, sondern hier meint es ein problēma.

Gottesknechte aus Deuterojesaia. Sie war nicht nur unerhört, sie mußte als gotteslästerlich erscheinen, und das scheint sich noch zu spiegeln in der Tatsache, daß in Mt 16, 22 Petrus es wagt, Christum ‚zu schelten', als dieser zum ersten Male ‚zu lehren beginnt' daß der Menschensohn leiden müsse, und daß Christus seinerseits ihn mit den ungewöhnlich scharfen Worten in Mt 16, 23 zurückweist.

Daß der messianische Konventikel, die sogenannte ‚Urgemeinde', die aus den jesuanischen Jünger-kreisen hervorging, diese neue didachē besaß, daß sie sich hauptsächlich dadurch von andern Messianern unterschied, daß sie den Christus dachte als den Menschensohn und als den leidenden Ebed Jahveh zugleich, ist gewiß. Man hat dieses zu einer Konstruktion der Gemeinde und damit zum anonymen Erzeugnis einer Kollektiv-fantasie machen wollen, die man als ‚soziologische Funktion' erklärt. Aufgekommen ist solche Annahme mit dem Ende des vorigen Jahrhunderts, und mit den Tendenzen jener Zeit scheint sie mir in engem Zusammenhange zu stehen, nämlich mit der Tendenz, ‚Ideologien' zurückzuführen auf ‚soziologische Funktionen' von Kollektiva und Milieus. Aber nicht Kollektiva erzeugen die großen revolutionären Ideen, sondern große revolutionäre Ideen erzeugen neue Gruppen-bildungen mit neuem Milieu.

3. Die Aussagen Christi daß er, als der Menschensohn, leiden müsse, sind nach unsern Berichten nicht als gelegentliche Seufzer oder Rand-bemerkungen gemeint sondern als eine bestimmte Lehre, als eine doctrina.

> Er begann sie zu lehren, daß des Menschen Sohn leiden müsse, Mc 8, 31 und 9, 31.

Die Tradition hat noch hinreichend deutlich aufbehalten daß von einem gewissen Zeitpunkte an in Christi Verkündigung eine Wendung durch eine neue Lehre auftritt. Die kurze Summa dieser neuen Lehre ist der einfache Satz: der Menschensohn muß leiden. Das entspricht formal rabbinischer Lehr-art. Man formuliert den Inhalt des Vorgetragenen in einem knappen, dem Gedächtnisse einprägbaren Satze. Hinter solchen Sätzen aber steht eine ‚Lehre' in umfassenderer mündlicher Ausführung.

Mit solcher neuen Lehre verändert sich der Sinn der Botschaft Christi nicht. Sie bleibt, was sie war: streng und konsequent eschatologische Predigt vom kommenden Reich und seinem Heil, vom Wege dazu in Buße Bekehrung Gehorsam gegen den Gotteswillen, in Verzicht auf die Güter der Welt, in Akoluthie und Anschluß an die rettende Heils-gestalt, in kindlichem Aufnehmen und Empfangen, in Vertrauen zu dem himmlischen Vater, in Liebe gegen Gott und Menschen, in Wachsamkeit und Entschlossenheit. Aber diese seine Botschaft erhöht und vollendet sich auf Grund seiner profetischen Erkenntnis, daß er leiden wird.

Dieses Leiden ist nicht ein tragischer Zufall, der ihn als diesen Menschen betrifft, sondern einerseits, es ist ein ‚Muss', und das heißt selbstverständlich nicht ein blindes Fatum sondern ein Müssen aus göttlichem Heils-ratschluß. Und andererseits, es ist ein Leiden, das ihn als Menschensohn betreffen wird. Das heißt: es ist Sache und Teil seines messianischen Berufes. Als Menschensohn muß er leiden. Es ist Sache und Teil des messianischen Rettungs-werkes, das ihm befohlen ist. Es ist rettendes Leiden. Es ist damit die letzte Konsequenz seiner ‚konsequenten Eschatologie'. Denn Rettung Verlorener für das Eschaton, das war überhaupt und im ganzen der Sinn seiner Gestalt und Botschaft. Widerfährt ihm das Leiden, so ist es, als ein göttliches Muss, die Vollendung seines allgemeinen messianischen Berufes und fügt sich ein in den Sinn, den seine Gestalt und Botschaft von vornherein hat.

4. Daß unschuldiges und willig übernommenes Leiden rettend sein könne für andere, dieser Gedanke war in Israel nicht neu, er war im Zusammenhange der alten großen Problematik ‚des Leidens des Gerechten' längst reif geworden. Neu war, daß rettendes Leiden zum Berufe des Messias gehöre. Vielleicht wäre solch Gedanke in Jesu auch ohne biblische Weisung entsprungen. Aber ihm war solche Weisung deutlich gegeben in der Gestalt des jesaianischen Gottesknechtes. Diese Gestalt hatte er von Anfang an als Weißagung auf sich selbst erkannt. Als Erfüllung dieser Gestalt wollte er verstanden sein. Die Synthese zwischen Menschensohn und Gottesknecht hatte er schon vollzogen. Er vollzieht jetzt in seiner neuen didachē auch

noch die Synthese zwischen Menschensohn und leidendem Gottesknecht. Er stürzt damit seine bisherige Lehre nicht um, sondern er bringt sie zur konsequenten Vollendung. –

Diese neue Synthese zwischen transcendenter Messianik und der Ebed-Jahveh-gestalt ist so bedeutsam, daß wir ihr noch eine weitere Ausführung im folgenden Paragrafen widmen.

11. DER MENSCHENSOHN ALS DER LEIDENDE GOTTESKNECHT

1. In Mc 9, 12 ist die Erinnerung erhalten an Bedenken und Zweifels-fragen, die Jesu neue didachē bei seinen Jüngern erregte und notwendig erregen mußte. Diese Verse sind ersichtlich künstlich in Zusammenhang gestellt mit der Verklärungs-szene und stehen an einer für sie unmöglichen Stelle, auch sind sie durch Zusammenpressung etwas undeutlich geworden. Aber ihr Sinn ist noch eben ersichtlich. Zwei an sich verschiedene Gedanken-kreise, und damit zwei an sich verschiedene Fragen sind in großer Verkürzung in einander geschoben. Die End-erwartung mancher Kreise, und wie wir aus dieser Stelle sehen auch farisäischer Kreise, wartete auf die Wiederkunft des Elias, und die Elias-gestalt war als der Vorbote des Kommens Jahveh's selber gelegentlich fast ein Konkurrent der messianischen Gestalt selber. In unserer Stelle wird nun in kurzer Summe die Lehre, die Jesus in Bezug auf die Elias-gestalt öfter und ausführlicher gegeben hat, wiederholt: ‚Daß Elias kommen solle, ist richtig; in Johannes ist er gekommen; seine Bedeutung ist nur die, daß er ‚alles wiederherstellt', also nur die eines Wegbereiters.' Wir ersehen aus unserer Stelle dann noch weiter, daß Jesus in der Tötung des Johannes die Erfüllung einer Weißagung gesehen hat (welche alttestamentlichen oder apokryfen Worte er dabei im Auge hat, ist nicht ersichtlich). Verknüpft mit dieser Frage und Antwort ist nun die Frage: Wie kann auf den Sohn des Menschen geschrieben stehen, daß er viel leiden und für nichts geachtet werden soll?

Daß in der Schrift von Einem, nämlich vom Gottesknechte, wirklich viel Leiden und Nichts-achtung geschrieben stand, dies wußten die

Jünger, und das war ohne Frage. Der Sinn unserer Worte kann also nur dieser sein: Wie kann solches Wort von Leiden und Nichtsachtung auf den Menschensohn geschrieben sein, wie ist es menschenmöglich, daß solche Worte sich auf den Menschensohn beziehen könnten? Das ist das völlige Paradox für die Jünger (und für die ganze Zeit). Wie Jesus geantwortet hat, ist aus v. 13 noch eben erkenntlich: ‚Auch daß der Elias getötet werden werde, habt ihr nicht und hat keiner gewußt. Und daß auf ihn und sein Schicksal hin etwas geschrieben stand, und daß es auf ihn geschrieben stand, habt ihr nicht beachtet. Auch daß der Elias, der Wiederhersteller, getötet werden ‚mußte', ist paradox. Und gleichwohl hat man es ‚ihm angetan', und hat es ihm angetan gemäß dem, ‚wie auf ihn geschrieben stand'. Dasselbe gilt vom Menschensohn.

2. Wir haben hier ein Stück der Meister- und Jünger-unterredungen, die notwendig an seine neue didachē anknüpfen mußten und in denen sie sich weiter entwickelte. Wir haben in den Ausdrücken, daß der Menschensohn ‚viel leiden und für nichts geachtet werden müsse', zugleich ein unzweifelhaft echtes Urwort Jesu selber. Es paßte nur in seinen eigenen Mund, nicht in den Mund einer späteren Gemeinde. Fühlbar kontrastiert dies Wort gegen die Form der übrigen ‚Leidens-weißagungen', die ersichtlich ex eventu in sich immer steigernder Weise mit den Einzelheiten der späteren Passions-geschichte, so wie die Gemeinde sie kannte, angefüllt wurden. Jenes Wort aber in seiner simplicitas und in seiner vagen Art würde eine Gemeinde-theologie nicht konstruiert haben.

3. Wir haben aber in diesem Urworte zugleich den Beweis, daß Jesus sich konkret als den sühnend-leidenden Gottesknecht aus Jes 53 gewußt hat. Nicht daß er überhaupt leiden müsse, sondern daß der Menschensohn der Gottesknecht ist, besagen seine Worte. Denn sie sind Zitat. Nur so werden sie verständlich. Daß jemand, der mit seinem Tode rechnet, die, wenn sie nicht Zitat sind, blassen Worte: ‚man wird ihn für nichts achten' wählt, ist unmöglich. Selbst das Wort ‚viel leiden' wäre in seiner Allgemeinheit befremdlich, wenn es nicht gleichfalls Zitat wäre. Es wird aber sofort verständlich, wenn man auf die mannigfaltigen Leidens-bilder zurück-

blickt, die vom Gottesknechte in Jes 53, 2–4 so markant zusammengehäuft werden. Man könnte sie mit kurzem Worte nicht anders und nicht einfacher resümieren als mit dem Worte ‚vielerlei Leiden erfahren'. (Der Ausdruck erweist zugleich, daß Christo in diesem Augenblicke ein irgendwie deutliches Bild seines Ausganges noch garnicht vor Augen steht.) Noch mehr gilt dasselbe von dem an sich völlig matten Worte: für nichts geachtet werden. Es steht aber wörtlich in Jes 53, 3:

daß wir ihn für nichts achteten (lo chaschabnuhū).

Ja, selbst das ‚Leiden' scheint wörtliches Zitat zu sein. Delitzsch[1] übersetzt ‚jeunneh', und dasselbe Wort steht in Jes 53, 4. Und so wird das ‚Muss' erst recht verständlich: Dieses Muss heißt nicht blinde Fatalität, es heißt innere Notwendigkeit aus Beruf und Wesen dessen heraus, der Menschensohn ist, gekommen ‚zu suchen und zu retten, das verloren ist', Lk 19, 10. Retten ist der Beruf und der Sinn des Menschensohnes. Retten war aber auch der Sinn des Leidens des Gottesknechtes. Der Menschensohn ‚muß' der rettend leidende Gottesknecht sein, wenn er seinen Menschensohn-beruf, das heißt seinen Retter-beruf erfüllen will.

4. Darum ist aber das Muss, das Jesus meint, auch insofern nicht eine bloße Fatalität, als etwa nur ein altes nun einmal vorhandenes Schrift-orakel erfüllt werden müßte. Die Schrift enthielt viele Orakel, die von der kommenden messianischen Gestalt teils wirklich gemeint waren, teils auf sie gedeutet wurden, und an denen Jesus doch achtlos vorüberging. Die bloße und blinde Fatalität des Orakels besteht für ihn so wenig, wie die bloße und blinde Autorität des Schrift-buchstabens für ihn besteht. Das ‚Muss' des Leidens des Menschensohnes wird ihm nicht aufgezwungen durch ein Orakel, es folgt aus der inneren Logik seiner selbst als der eschatologischen Heils- und Retter-gestalt, gesehen im Lichte jener alten jesaianischen Heils-gestalt und ihres Geschickes, die ihm zugleich selber innerlichst verwandt war.

[1] Franz Delitzsch: Übersetzung des N. T.s ins Hebräische, 11. Aufl. herausgeg. von Dalman 1899.

5. Im Zusammenhange dieser neuen didachē und ersichtlich sie als schon verkündete voraussetzend steht das Wort:

> Des Menschen Sohn ist nicht kommen, daß er ihm dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zu einer Lösung (lytron) für viele, Mc 10, 45 par.

Wieder haben wir hier die deutliche Synthese zwischen Menschensohn und jesaianischem Gottesknecht. Vom Menschensohne redet das Wort. Zugleich charakterisiert es das Gekommen-sein des Menschensohnes unter der Idee einer einzigen zusammenhängenden, demutsvollen Dienstleistung. Sie soll in der willigen Selbsthingabe bis in den Tod gipfeln. Das letztere giebt dem Worte als Mahnung zu demütig-williger Dienstleistung erst die volle Kraft, aber gemessen an der geläufigen Menschensohn-gestalt war schon das erstere etwas Eigenes und Neues. Der Menschensohn war für die Seinen ein hoheitsvoll-gütiges Wesen, aber eine demütig-dienende Gestalt war er keineswegs. Die typische demütig-dienende Gestalt war die Gestalt des jesaianischen Gottesknechtes. Als der ganz Demütige, ja als der sich willig verachten läßt, wird er mit allen Zügen und Farben geschildert.

Zugleich ist auch hier der auffällige, an sich wieder sonderbar vage Ausdruck ‚für viele' einfach wieder Zitat, und wieder aus Jes 53. Grade ‚die Vielen' sind in Jes 53 (und hier in einsichtiger Weise) auffallend betont und kehren in Wiederholung wieder:

> v. 11: Infolge der Mühsal seiner Seele wird er den Vielen Gerechtigkeit verschaffen und ihre Verschuldungen auf sich laden,
> v. 12: darum will ich ihm unter den Vielen seinen Anteil geben,
> v. 12: er hat die Sünden der Vielen getragen.

Auch die mannigfachen Ausdrücke, die Jesaia für die Sühn- und Rettungs-kraft des Leidens des Gottesknechtes bringt, konnten nicht knapper und deutlicher wiedergegeben werden als mit dem Worte:

> zu geben sein Leben als ein lytron (= kōfer). –

Das war neue Lehre. Aber als solche war sie doch zugleich längst vorbereitet in Jesu Botschaft und Gestalt überhaupt, die von Anfang an die des ‚charismatischen Evangelisten' war und als solche den Typus der jesaianischen Heils-gestalt wiederholte und erfüllte.

6. Die Evangelien berichten daß diese Lehre bei den Jüngern auf Mißverstehen traf. Auf diese Tatsache gründet Wrede vornehmlich seine These von dem vermeintlich erst später konstruierten ‚Messias-geheimnisse', das postum eingetragen sein soll, weil erst spätere Zeiten einen Wander-rabbi in eine messianische Gestalt umgedeutet hätten. Adolf Jülicher hat in seiner sorgfältigen Schrift: Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung', Gießen 1906, die Unmöglichkeit dieser Wredeschen These gezeigt. Unsere Evangelien zeigen die Jünger im allgemeinen keineswegs so verständnislos, wie Wrede es darstellt. Selig preist Christus ihre Augen und Ohren, weil sie zu vernehmen im Stande sind, was andere nicht haben vernehmen können. In Bezug auf das Leiden des Menschensohnes erzählen sie indertat ihr Nichtverstehen-können. Aber sie erzählen zugleich noch mehr, nämlich daß Petrus dem Meister mit scheltendem Worte wagte entgegenzutreten, als dieser zum ersten Male so neue und ärgerliche Lehre begann, (eine Tatsache, die kein Späterer zu erfinden gewagt haben würde, die vielmehr bei zweien unserer Bericht-erstatter bereits mit Schweigen übergangen wird). Beide Tatsachen, das Nichtverstehen der Jünger und das heftige Sich-sträuben wider diese neue Messianik, sind nichts nachträglich Konstruiertes, sie sind so situationsmäßig wie nur irgend möglich. – Es kommt aber auf das richtige Verstehen dieses Nichtverstehens und Sich-sträubens an. Was verstanden die Jünger nicht und was trieb den Petrus zum Schelten?

Daß der Gerechte leide, dieses alte Problem hat Israels tiefste Gemüter seit langem bewegt. Längst war als Antwort der Glaube da, daß des Gerechten Leiden seinen Sinn darin habe, daß es diene zum Heile Israels. (Siehe W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 1926[3], Abschn. 9). In der Mechiltā, einem alten Kommentar zum zweiten Buche Mose, heißt es wie eine Selbstverständlichkeit:

> Alle Gerechten Frommen Profeten Väter haben ihr Leben hingegeben für Israel.

Mose erbietet sich zu vertretendem Leiden für sein Volk: ‚Vernichte mich lieber statt dieser.' Ebenso erbietet David sich selbst,

als der Zornes-engel mit Pest das Volk vernichtet. Jona's Fliehen wird gedeutet als Absicht, sein Leben zu geben zur Rettung seines Volkes. Von Elias heißt es in Siphrē: darum daß er für seinen Gott geeifert und die Kinder Israels versühnt hat (wajekappēr), darum daß er sein Leben in den Tod gegeben hat (Dalman[1]). Besonders wußte man seit den Tagen der Märtyrer der Makkabäer-zeit, daß das Todes-leiden eines Blut-zeugen eine besondere fürbittend-versühnende Kraft habe zu Gunsten des Volkes Israel. Also grade das, was Modernen das Befremdendste ist an diesem ‚Leiden-müssen', das war für den Jünger-kreis gewiß weder Problem noch unverständlich sondern das Allernatürlichste. Darum giebt auch Christus nicht etwa eine durch Neuigkeit verblüffende ‚Sühne-theorie', ja, er giebt nicht einmal einen Kommentar in der Weise daß er ausdrücklich hinzufügt: der Menschensohn muß leiden zur Rettung Israels, denn das war einfach und durchaus selbstverständlich, sobald er (als Menschensohn, als die Heils-gestalt und der künftige König von Israel) überhaupt leiden mußte. Und hätte er als ein bloßer großer und gerechter Rabbi oder als bloßer Profet, nicht als der seinen Jüngern offenbar gewordene Menschensohn zu ihnen gesagt: ich werde leiden und leiden für euch und euch zu gut, so möchten sie solche Worte vielleicht bezweifelt haben, aber solche Worte wären ihnen weder unverständlich noch ärgerlich gewesen, und kein Petrus hätte ihn deswegen ‚schelten' können. Ganz anders der indertat schlechthin verblüffende, zugleich gradezu dogmatische Satz: ‚Der Menschensohn muß leiden'.

Dieser Satz war unglaublich, und war unglaublich bis ans Ende und bis die Ereignisse selber ihn bestätigten. Er war mehr, er war für menschensohn-gläubige Kreise und Ohren ‚ärgerlich', und vielleicht ist Judas eben dadurch zum Verräter geworden. Der Menschensohn war ja nach der Henochischen Apokalyptik der Himmelskönig selber, und ein Prätendent auf seinen Thron war bestimmt, die Widersacher und Feinde Gottes zu richten. Daß er kam als ein

[1] G. Dalman: Jesaja 53 – Das Prophetenwort vom Sühnleiden des Gottesknechtes, Schriften des Institutum Judaicum in Berlin Nr. 13, 1914², S. 11.

Prediger der Gerechtigkeit, zugleich ausgestattet mit den Wunderkräften des schon hereinbrechenden Reiches, schon jetzt sich mächtig erweisend in Werk und Wort, auch das war Henochischer Messianik nur entsprechend. Wenn er verkündet hätte: der Menschensohn wird zu seiner Zeit hinweggenommen werden, das auch wäre selbstverständlich gewesen. Und endlich, wenn er den Seinigen Leiden und Ungemach, Verfolgung durch die Ungerechten und Tod von ihrer Hand nach seiner Hinwegnahme in Aussicht stellte, auch das hätte sie weder wundern noch ärgern können, denn die messianischen Wehen für die Anhänger des Messias gehörten zu dieser Messianik hinzu. Aber daß er, und zwar grade als der Menschensohn, in die Hände der Ungerechten übergeben werden werde, ja, daß dieses ein ‚Muss' sei, das heißt daß es zum Wesen und Berufe des Menschensohnes selber gehöre, das war indertat so ‚harte' Rede und zugleich eine Rede so sehr gegen den religiösen Glauben dieses Kreises selber, daß man sich wundern muß, daß es nicht mehr als einen Judas in diesem Kreise gegeben hat.

Man mache bei sich selber den Versuch, man lese das Henochbuch und gebe sich seinem Eindrucke hin, um nachzufühlen, wie gradezu ungeheuerlich einem an solchen Menschensohn Gläubigen die Synthese eines ‚Prätendenten auf den Menschensohn' mit dem verachteten, von Gott geschlagenen Leidens-manne aus Jes 53 gewesen sein muß. Vielleicht wird man dabei zugleich inne werden, daß eine solche Synthese nicht durch postume anonyme Gemeindeapologetik in allmählicher Addition vollzogen ist, sondern daß sie eine unvergleichlich originale ‚Konzeption' ist, zu der einer gehört, der auch original konzipieren konnte, daß das Gottesreich im Hereinbruch sei und daß es in seinem eigenen Siegen über Satan schon komme.

12. DIE ASSOZIATIONEN VON LYTRON

1. ‚Daß er gebe sein Leben als lytron für viele.' – Lytron = kōfer, in Christi Munde, ist so umgeben mit gewissen israelitisch-kultischen, zugleich durch Jes 53 vertieften und bereicherten Asso-

ziationen, daß dies Wort mit einem aus unserer Gefühls-welt genommenen Worte kaum wiedergebbar ist. Man müßte es etwa wiedergeben mit Sühn-geld oder Sühn-mittel. Aber dann hat man näher zu erörtern, was man damit meint, denn durch sich selbst würde solch ein Wort nicht genügen, den Gefühls-gehalt von lytron wiederzugeben. Solche Erörterung wollen wir hier kurz noch versuchen. Es kann dabei nicht darauf ankommen, ein Kapitel über ‚Sühnetheorie' zu schreiben, sondern nur darauf, etwa anzugeben, was ein jüdischer Hörer, dem sein eigener Kultus und Ritus vertraut war und der seine heiligen Schriften kannte, dabei meinen mußte, nicht in Begriffen oder Theorien sondern in gefühlsmäßigen Intuitionen.

2. Satisfaktions-‚theorien' hat Christus nicht vorgetragen, aus dem einfachen Grunde weil er keine hatte (und weil es – wie wir hinzusetzen können – keine giebt). Lytron deckt nicht eine bestimmte und definible Theorie, es deckt nicht einmal einen bestimmten durch Definition festlegbaren ‚Begriff'. Es deckt einen Komplex von Assoziationen verschiedener Art und verschiedener Herkunft. Diesen kann man einigermaßen nachgehen. Dem griechischen Worte lytron entspricht als Vokabel das hebräische kōfer. Beides kann ‚Entgelt' sein, etwa Entgelt als Summe oder Leistung an einen andern, um etwa einen Gefangenen loszukaufen, oder um ihm gegenüber sich von einer Schuld gegen ihn zu lösen. In diesem Sinne kann das Wort ganz profan gebraucht werden im Verkehr von Kaufenden und Verkaufenden unter einander: der Wort-sinn ist dabei wohl immer eigentlich das Sich-lösen von einer Sach-schuld, die man einem andern gegenüber hat und abzutragen hat. Aber ursprünglich stammt das Wort kōfer nicht aus der profanen Sfäre des Verkaufens sondern aus der numinos-kultischen Sfäre. Es heißt Lösung von einer Schuld, die Sünden-schuld ist. Und auch diese Idee einer Sünden-lösung geht noch auf eine primitivere Vorstellung zurück. Kofer kommt von kāfar, im Piel kippēr. Dies heißt ‚bedecken', ‚zudecken'. In der rituellen Sprache ist es das Zudecken eines Frevels, eines Makels, einer Sünde, die man gegenüber dem numen hat, so daß jene vor den Augen der Gottheit verschwinden. Dem assoziiert sich dann zugleich die indefinible Idee einer wiederherstellenden

‚heiligenden' Weihung, die das ‚Unheilige' der Sünden-befleckung aufhebt.[1] Und erst hierdurch bekommt kippēr, Sühnen, Entsühnung und Versühnung seinen echten Klang und Sinn. (Über dieses ganz irrationale Moment vergleiche in R. Otto, Das Heilige, Seite 71 ff./ 69 ff.) Dies ist wichtig zum Verständnisse von lytron, wichtig für die Auffassung der Leistung des Gottesknechtes, wenn er sein Leben ‚als Schuld-opfer' einsetzt, wichtig auch für das Verständnis dessen, was Christus mit seiner Abendmahls-handlung meinte und wollte. Wenn der ‚Menschensohn' sein Leben giebt als ‚lytron für viele', so giebt er es als ein Weihe- und Heiligungs-mittel für sie. Dieses hat man zu bedenken, ehe man über rationalisierte ‚Stellvertretungs-ideen' nachdenkt. An dieses irrationale, tief numinose Moment schließen sich dann zugleich die aus dem sozialen Verhalten von Menschen unter einander entstammenden Assoziationen von Vergeben, Verzeihen an. Wird ein Vergehen sühnend ‚bedeckt', so wird es auch vergeben, verziehen. Aber die rational klare Vorstellung von Verzeihen und Vergeben tritt nun nicht einfach an die Stelle jener geheimnisvollen ‚Versühnung', sondern hat in dieser eine Tiefe, die nur göttlichem Vergeben eignen kann. Vielleicht ist noch richtiger zu sagen: ‚Vergebung' ist das in rationalem Begriffe Höchste, was als Ausdruck für ein im Grunde überhaupt nicht Rationalisierbares gesagt werden kann, ist aber selber auch nur Symbol und letztes Symbol für Entsühnung und Versühnung.

3. In solchen Vorstellungs- oder besser Gefühls-bereich gehört das dreiundfünfzigste Kapitel des Jesaia-buches mit der Idee des sühnend leidenden und sterbenden Gottesknechtes. In der rituellen Sprache würde dieses sein Leiden als ein kōfer, ein lytron zu bezeichnen sein. Aber wie bereichert und vertieft und verändert sich hier zugleich der Kreis von Assoziationen, den dieses Wort deckt, und wie sinnbeschwert ist es von hier ab. Das Leiden des Gottesknechts wird verstanden als ein demütig-williges, dazu unschuldiges Auf-sich-nehmen schwerer Gottes-fügung, das andern zum Heil wird, indem

[1] ‚Die Wirkung war eine doppelte: Sünde und Unreinheit wurden dadurch weggenommen, geweihter Charakter wurde dadurch mitgeteilt'. (P. Volz, Die biblischen Altertümer, 2. Aufl. 1925, S. 137).

es wie ein Schuld-opfer ‚bedeckt' weiht heiligt entsühnt. Dazu gehört auch die Vorstellung daß er eine ‚Strafe' auf sich nimmt, die nicht er, wohl aber die andern verdient haben würden. Zugleich ist dieses an sich schon so tiefe Moment der ‚Vertretung' eingebettet in einen Kreis anderer Assoziationen, die gleichwertig daneben treten und gleichfalls wie jenes unbestimmt schweben zwischen Realität und Symbol. So zunächst und besonders das Moment der Heilung, Jes 53, 4:

Unsere Krankheiten hat er getragen, durch seine Striemen wurden wir geheilt.

Er ist Sünde sühnend, sofern er zugleich Sünden-arzt ist; die Heiligkeit seines Ledens geht über als geistige Heil-kraft auf die Sündigen. Ferner v. 6:

Wir gingen alle in die Irre, ein jeder wandte sich auf seinen Weg;

die Hingabe des Meisters hat für seine Jünger die Wirkung, sie zur teschūbāh, zur Umkehr von falschem Wege zu bringen und zugleich sie von der Eigenwilligkeit eigener Weg-erwählung zur brüderlichen Gemeinschaft auf dem einen Wege des Meisters zu führen; das Leiden des Meisters ist sühnend, weil es bekehrend und vereinend ist. Und weiter v. 11:

Durch seine Erkenntnis wird er den Vielen Gerechtigkeit verschaffen und (auf diese Weise) ihre Verschuldungen auf sich laden (und forttragen);

seine ‚Erkenntnis', nämlich des göttlichen Willens, die er durch Anerkenntnis des göttlichen Willens in demütig-geduldiger Ertragung des von Gott Geschickten erweist, bringt auch seine Jünger zur rechten Erkenntnis und damit zur Gerechtigkeit. So trägt er ihre Verschuldungen fort. Und weiter v. 12:

Während er doch für die Frevler (fürbittend) eintrat;

in der Fürbitte des Gerechten für die ihm gehörigen Seinigen liegt versühnende und entsühnende Kraft. – Alle diese reichen und tiefen Assoziationen, von denen jede einzelne genügen würde daraus eine ‚Lehre von der satisfactio' anzufertigen, und die zugleich in ihrem Zusammenspiel und in ihrer Konkurrenz beweisen daß es sich hier um garnichts Theoretisches oder Theoretisierbares

handelt, gehen dann zusammen in das alte rituelle Bild vom ‚Schuld-opfer', 'āšām, v. 10:

Wenn er (sich) selbst (als) Schuld-opfer eingesetzt haben wird.

Das ‚Schuld-opfer' war eine besondere Gattung der Opfer Israels. Die Idee einer ‚Straf-stellvertretung' war bei einem solchen grade nicht dabei, und es wäre falsch, die Idee des willig-leidenden Übernehmens der von andern verdienten Strafe, so tief sie auch ist, einseitig und auf Kosten der begleitenden Assoziationen zum alleinigen Sinne dieses Schuld-opfers zu machen, in diesem dann den Schlüssel des ganzen Abschnittes zu sehen und es dann noch zu einer juridischen Straf-stellvertretungs-lehre zu rationalisieren und zu verflachen. Vielmehr grade diese Mannigfaltigkeit von Assoziationen, die so spontan aufquellen, sich drängen und sich zum Teil gegenseitig bedrängen, giebt uns den rechten Schlüssel und zeigt uns den wahren Sachverhalt. Ein im Grunde völlig Irrationales wird hier umkreist von tastenden Deutungen, die in ihrer Weise alle berechtigt sind als Ideogramme und die offenbar weder als einzelne noch in ihrer Summe einen ‚Begriff' geben von dem, was hier gemeint ist, nämlich von der ‚versühnenden' Kraft willig-demütig und unschuldig übernommenen Leidens für den Kreis derer, die dem so sich Hingebenden als Jünger in Nachfolge und Zugehörigkeit verbunden sind. Noch viel weniger ergeben sie eine Gottes-theorie, einen ‚Begriff' der Gottheit, aus dem sich a priori die Notwendigkeit einer Sühne für Sünder konstruieren ließe. Sie sind – und das ist das Wichtigste an der Sache – überhaupt nicht aus einem ‚Gottes-begriffe' heraus gedacht und sind überhaupt nicht ‚gedacht', sondern sie sind aus dem Erfahren sündiger Menschen heraus geboren, die an der heilig-schuldlosen Hingabe ihres Meisters sühnende, von Unreinheit waschende, von der Last der Schuld lösende, von geistiger Krankheit heilende, von Irrtum und Eigenwille befreiende Kraft erfuhren und denen dadurch das unnahbar-transcendente Numen zu einem Gotte der berīt, des rettenden Bundes, geworden ist.

So steht es mit dem Worte Jesu vom lytron. Es ist keine Theorie über Sühne, es giebt nicht an Stelle eines bisherigen Gott-vater-

begriffes einen neuen und andern Gottes-begriff; es spricht einfach aus, daß die ‚Vielen' an der demütig-willigen Lebens-hingabe des Menschensohnes das gewinnen sollen, was die Jünger des Gottesknechtes am Leiden ihres Meisters gewonnen hatten: die Möglichkeit, als Entsühnte einzutreten in eine berīt Gottes, die ihnen das Erbe des Gottesreichs ermöglicht und sichert. Das ist dann der Sinn seiner Abendmahls-handlung: ein eschatologischer Königs-akt des Menschensohnes, der zugleich der sühnend-leidende Gottesknecht ist. –

Stehen wir hier einen Augenblick still für einen religions-geschichtlichen Vergleich, der allerdings einer gründlicheren Vertiefung bedürfte, als sie eine kurze Bemerkung geben kann.

Zwei tiefe Konzeptionen vom Verhältnisse des Menschentumes zum Transcendent-göttlichen sind auf arischem Boden geboren worden: einerseits die Erkenntnis Plato's, daß alle das Menschenleben tragende Wahrheit verwurzelt ist in der ewigen über Werden und Vergänglichkeit erhabenen göttlichen Idee, andererseits die gewaltige mystische Konzeption Alt-indiens vom Ewig-Einen, in dem alle Vielheit Zertrenntheit und Zerbrochenheit des Welt-seins verschwindet und das eins ist mit dem tieferen Selbst des Menschen selbst.

Ebenbürtig, wenn nicht noch stärker und tiefer als beides, war die arisch-iranische Konzeption vom hohen Gottes-kampf wider die Macht des Widergöttlichen und von der Aufgabe des Menschen zu streiten auf der Seite des Gottes wider den Gottes-feind.

Aber selbst diese Idee gewinnt ihre volle Tiefe erst, wenn sie erfüllt und durchdrungen wird mit dem Gehalte desjenigen Wortes, das das eigentliche Urwort der Religion Israels ist, 3. Mos 19, 2:

Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.

Auf dem Grunde dieses Urwortes und als seine tiefste Erfassung hat sich in Israel die weitere Erkenntnis erhoben, daß heilig nur sein kann, wen Gott heiligt, 3. Mos 20, 8:

Ich bin heilig, der Herr, der Euch heiligt.

Diese Erkenntnis vollendet sich in dem in der Religions-geschichte einzigartigen dreiundfünfzigsten Kapitel des Jesaia-buches in dem gänzlich irrationalen durch keine Theorie auflöslichen Erleben eines Kreises von Jüngern, die am demütig-willigen gottgehorsamen Leiden ihres Meisters Sühnung und Heiligung erfahren.

Dieses Tiefste, dem gegenüber doch eben alles zurücktritt, was sonst in der Religions-geschichte aufgetreten ist, ward nicht von Griechen, nicht von Indern oder Iraniern gefunden. Es ist in Judenseelen geboren worden.

C

CHRISTI ABENDMAHL ALS JÜNGER-WEIHE FÜR DEN EINGANG INS GOTTESREICH

1. DIE BERICHTE ÜBER CHRISTI ABENDMAHL IM N. T.

1. Vier Berichte über das ‚Abendmahl' giebt uns das Neue Testament: in Mt 26, 26–29; Mc 14, 22–25; Lk 22, 17–20; 1. Kor 11, 23–26.

Dazu kommt, daß die Apostelgeschichte von der ersten Gemeinde berichtet, daß sie eine eigene, ihr eigentümliche Feier besaß und regelmäßig übte, die sie mit dem Namen klasis tou artou, fractio panis, Brot-brechen benannte. Daß die Gemeinde diese klasis tou artou ausübte, daß in dieser der Ausgang für die spätere kirchliche ‚Eucharistie' gegeben war und daß sich die obigen vier Berichte auf die ‚Eucharistie' beziehen, wird nicht bestritten. Bestritten wird aber, daß die ursprüngliche fractio panis der Urgemeinde selber bereits den Wesenssinn der späteren Eucharistie getragen habe, den die Abendmahls-berichte mit ihr verknüpfen. Vielmehr den letzteren Sinn soll sie erst allmählich unter dem Einflusse der ‚Gemeinde-theologie' angenommen haben, und die vier Abendmahlsberichte selber sollen einen ‚Kult-mythus' enthalten, der – nachträglich aus der Gemeinde-theologie entsponnen – als ‚aition' dem allmählich entstandenen neuen Ritus unterlegt worden sei.

Der wesentliche Sinn des späteren Ritus nun und zugleich der Sinn unserer vorliegenden vier Abendmahls-berichte schließt zweifellos ein die Beziehung der Handlung auf den Tod Christi in Brechung seines Leibes und Vergießung seines Blutes und auf eine ‚diathēkē', das heißt auf einen ‚Bund', dessen Stiftung mit Christi Lebens-hingabe in Brechung seines Leibes und Vergießung seines Blutes verknüpft ist. Dieser Bund wird besonders bezogen auf sein Blut. Daß damit sein Blut als im Tode vergossenes gemeint sei und also in engster Verknüpfung zu dem Leibe als im Tode gebrochenen gedacht werde, ist nicht zweifelhaft: nicht zufällig mit Christi Blute

überhaupt, sondern mit ihm als im Tode vergossenem und also ebensosehr mit seinem Leibe als im Tode gebrochenem steht der ‚Bund' in Verknüpfung, und beide, Leibes-brechung und Blut-vergießung, sind nur die zwei Seiten oder Momente des einheitlichen Aktes, von dem schon Mc 10, 45 und Mt 20, 28 redeten, nämlich daß des Menschen Sohn gekommen sei, sein Leben zu geben – nämlich als ein lytron, ein Sühne-mittel, für viele.

2. Von solchem Bunde, verknüpft mit dem Blute Christi, reden alle unsere vier Berichte, so wie wir sie heute zu lesen gewohnt sind. Aber es ist die Frage, ob wir hier nicht einen Bericht, nämlich den des Lukas, alsbald ausnehmen müssen, wenn wir nämlich nach seiner kritisch feststellbaren ältesten Form fragen. Die ältesten westlichen Codices, die Texte der Itala und der des Codex Cantabrigiensis in seiner griechischen und lateinischen Form berichten nämlich nur bis zu den Worten ‚dies ist mein Leib' einschließlich, aber die folgenden Worte unseres heute üblichen Lukas-Textes und damit der Bericht über den Kelch nach der Brot-spende und damit dann auch die Worte: ‚dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blute, das für euch vergossen wird' fehlen in diesen Codices. Nun erklärt sich leicht daß solche ursprünglich fehlenden Worte später aus den übrigen Berichten, besonders aus Paulus ergänzt worden sind, aber garnicht würde sich erklären daß diese Worte, wenn sie ursprünglich in Lk gestanden hätten, später von irgend wem hätten gestrichen werden können, während man alle anderen Berichte unangefochten ließ. Das heißt aber: der echte Lukas hat diese Worte noch nicht gelesen. Es gab also einen alten Bericht von Christi Abendmahle, in dem diese Worte noch nicht gestanden haben und in dem überhaupt von einem Kelche nach der Brot-spende noch nicht die Rede war.

3. Lietzmann meint in seiner Schrift ‚Messe und Herrenmahl',[1] Lukas habe diesen Becher nach der Brot-spende, mit den begleitenden Worten vom Bundes-blute, wohl gekannt, aber er habe ihn

[1] = Arbeiten zur Kirchengesch., herausgeg. v. Holl und Lietzmann, Nr. 8, 1928.

nach vorn gezogen und der Brot-spende voran gestellt. Bei dieser Umstellung seien dann die begleitenden Worte vom Bundes- und Blut-kelche weggebrochen worden.

Indertat hat Lukas, in auffälligem Unterschiede von allen anderen Berichten, vor der Brot-spende in v. 17 einen Bericht über eine Kelch-segnung und -spende ohne Beziehung auf Blut und Blutvergießung. Wir werden von ihr ausführlicher zu reden haben. Wenn dieser Bericht tatsächlich dadurch zustande gekommen wäre, daß aus etwaigen liturgischen oder praktischen Gründen der – vermeintlich ursprüngliche - Kelch nach der Brot-spende nach vorn gezogen wurde, dann mußten allerdings die Worte vom neuen Bunde und von der Vergießung des Blutes ‚weggebrochen' werden. Denn es hatte keinen Sinn, von Blut-vergießen zu reden vor der Brechung des Leibes; erst mit und nach der Symbolisierung der Brechung des Leibes durch das gebrochene Brot konnte von einem Kelche des ‚Blutes' die Rede sein, da die Blut-vergießung ja die Leibes-brechung als zeitlich Vorausgehendes und als ihre Bedingung voraussetzt. Aber daß so sinntiefe, schwergewichtige Worte wie die vom Bundes-blute, nachdem sie einmal geprägt worden waren, noch hätten ‚weggebrochen werden' können, ist unmöglich. Dann fällt aber auch die ganze Annahme dahin, daß der Eingangs-kelch bei Lukas durch ein Voranziehen eines Kelches nach dem Mahle entstanden sein sollte. Ganz wohlverständlich, ja fast unvermeidlich aber war das Umgekehrte, nämlich daß ein einfacher Eingangs-kelch später vom Sinne der Brot-brechung aus und ihr analog gedeutet wurde und dann notwendiger Weise im Ritus an die zweite Stelle gerückt wurde. Daß von einer solchen späteren Umordnung, nämlich von einer Verschiebung eines ursprünglich vorn stehenden Kelches an die zweite Stelle, sich selbst bei Paulus noch die Spuren finden, wollen wir später erörtern.

Lukas hat also berichtet, daß – v. 17 – Christus einen Kelch segnet und verteilt, begleitet in v. 18 von einem Worte des Scheidens, aber ohne Hinweis auf Blut-vergießen, und daß er darauf das Brot bricht, spendet und dieses Brechen und Spenden begleitet mit dem Worte: dies ist mein Leib. Von einem Kelche nach der Brot-spende

und damit auch von einem Bundesblut-kelche hat er in seiner Quelle nichts gelesen.

4. Aber hat er von einer ‚Bundes-stiftung' überhaupt nichts in ihr gelesen und berichtet er von einer solchen nichts? Ist also die Idee einer Bundes-stiftung auch ursprünglich abwesend gewesen?

Keineswegs. Sie hat sich in der Quelle des Lukas gefunden, und sie ist von Lukas selber erhalten geblieben in v. 29:

kai diatithemai hymīn kathōs dietheto moi ho patēr mou basileian.

Diatithesthai heißt auf hebräisch kārat berīt = diathēkēn poieisthai. Zweimal kommt das Wort in v. 29 vor. Wir können es deutsch nur wiedergeben mit ‚Zusagen', ‚Vermachen'. Die englische Sprache ist besser daran: sie kann sagen ‚to covenant', also: I covenant to You as my father has covenanted to me. Sie kann auf diese Weise die Assoziationen des Wortes diatithesthai mit berīt = Bund = covenant deutlicher anklingen lassen als unsere Sprache. Wollten wir es nachzuahmen versuchen, so müßten wir etwa sagen: ich sage euch ‚bündig' zu, oder ich vermache euch ‚bündiger Weise'. Wollen wir aber dem hebräischen Äquivalente für diatithesthai, nämlich dem kārat berīt völlig gerecht werden, so müssen wir umständlich sagen: ich mache euch oder ich stifte euch den Bund mit dem Inhalte des Reiches, daß ihr essen und trinken möget an meinem Tische in meinem Reiche und auf Thronen sitzt – –.

5. Auf diese Tatsache, nämlich daß die Idee einer ‚Bundes'-stiftung bei Lukas nicht überhaupt fehle, hat schon Franz Dibelius hingewiesen in seiner Schrift: Das Abendmahl, Leipzig 1911. Worauf es aber ankommt, das ist, zu erkennen, daß diese Worte Christi ‚ich stifte euch Bund, nämlich das Reich, auf daß ihr –' in v. 29, die Lukas zwar noch erhalten hat, aber in weitem Abstande von der Brot-spende bringt, ursprünglich einmal zusammen mit den Versen 17–19a schon ähnlich wie die übrigen drei Berichte eine typische, knapp gefügte einheitliche ‚Abendmahls-perikope' gebildet haben. Sodann, daß diese Perikope als solche, verglichen mit den Abendmahls-perikopen bei Mc, Mt, Paulus einen völlig archaischen Charakter trägt und aus den drei andern Berichten nicht ableitbar ist.

Ferner, daß sie auch aus der ‚Gemeinde-theologie' oder -praxis nicht ableitbar ist, sondern dieser vorausgeht und einen Vorgang berichtet, der seinen ‚Sitz im Leben', nicht im Leben der Gemeinde sondern nur im Leben Christi selber haben konnte. Endlich, daß sich die drei Berichte vom Abendmahle bei Mc, Mt, Paulus und die späteren eucharistischen Praktiken einheitlich verstehen lassen als Abwandlungen des durch unseren Urbericht Gesetzten unter dem Einflusse späterer, noch erkenntlicher Motive.

2. DER URSPRÜNGLICHE BERICHT

1. Wir unterscheiden: die Feststellung des ursprünglichen Lukasberichtes und die Feststellung einer diesem vorausgehenden archaischen Abendmahls-perikope, die von Lukas (oder vielleicht schon von einem oder von mehreren Vorgängern des Lukas) durch Einschübe auseinandergesprengt worden ist.

Der ursprüngliche Lukas-bericht selber ergab sich uns durch Ausscheidung der Verse 19b–20. Diese Ausscheidung wurde durch das Zeugnis der alten westlichen Text-überlieferung begründet.–Wellhausen, und nach ihm andere, sind in Bezug auf den Lukas-bericht selber noch weiter gegangen. Er wollte auch v. 19a ausscheiden. Das ist Willkür, denn solche Ausscheidung ist durch keine Quelle belegt. Und es ist sinnwidrig, denn in diesem Falle hätte Lukas von einem Mahle erzählt, bei dem man überhaupt nichts zu essen bekommen hätte, und Lukas, der selber bereits dem Früh-Katholizismus nahe steht, hätte dann überhaupt kein aition gegeben für das Sakrament der Kirche, was undenkbar ist.

Der echte Lukas erzählte:

22, 14 Und als die Stunde (für das Mahl) gekommen war, legte sich Jesus zu Tische und die Apostel mit ihm, 15 und sprach zu ihnen: Sehr hat mich verlangt, dieses Passah mit euch zu essen, bevor ich leide. 16 Denn ich sage euch, nicht mehr werde ich es essen, bis es (!) erfüllt sein wird im Reiche Gottes. 17 Und nachdem er einen Kelch ergriffen und die Danksagung gesprochen hatte, sprach er: Nehmt dies und verteilt es an euch, 18 denn ich sage euch, nicht werde ich von jetzt an mehr von dem Erzeugnisse (genēma, perī) des Weinstockes trinken, bis das Reich Gottes kommt. 19a Und nachdem er ein

Brot genommen und die Danksagung gesprochen hatte, brach und gab er (es) ihnen, sprechend: Dies ist mein Leib.
(v. 19 b–20 hat der echte Lukas nicht gelesen.)
21 Doch siehe, die Hand dessen, der mich verrät, ist mit mir auf dem Tische. 22 Denn zwar geht der Sohn des Menschen hin gemäß dem wie es bestimmt ist (von Gott), aber dennoch wehe jenem Menschen, durch den er verraten wird. 23 Und jene begannen wider einander zu streiten, darüber, wer der wohl sei, der solches tun würde.
24 Es ward aber auch ein Streit unter ihnen, wer von ihnen für den größeren zu gelten habe. 25 Er aber sagte ihnen: Die Könige der Völker sind Herren über sie, und die Mächtigen unter ihnen lassen sich gnädige Herren nennen. 26 Ihr aber nicht also. Vielmehr der Größte (Älteste) unter euch sei wie der Jüngste und der Vorsteher (des Mahles) wie der Aufwartende. 27 Denn wer ist größer, der, der zu Tische liegt, oder der (bei Tische) aufwartet? Doch wohl der, der zu Tische liegt. Ich aber bin in eurer Mitte wie einer, der aufwartet.
28 Ihr aber seid es, die ausgeharrt haben mit mir in meinen Anfechtungen, 29 und ich stifte euch durch Bund, wie mir mein Vater durch Bund gestiftet hat, das Reich, 30 auf daß ihr eßt und trinkt an meinem Tische und auf Thronen sitzt, richtend die zwölf Stämme Israels.
31 Simon, Simon, siehe der Satan hat verlangt, euch (den Simon und die Jünger) zu sichten wie den Weizen ... usw.

Lukas erzählt nach seiner alten Quelle die Verse 17–19a bis zu den Worten einschließlich: dies ist mein Leib. An diese Worte schloß er die Verse 21–28. Dies sind Einschübe, die entweder Lukas oder schon Vorgänger von ihm gemacht haben. Sie sind als Einschübe noch deutlich erkennbar, und erkennbar sind auch die Motive zum Einschieben.

2. Die Zersprengung der alten, einheitlichen Perikope von v. 17, 18, 19a, 29, 30 durch den Einschub von v. 21–28.

a) Zunächst die Verse 21–23. Sie enthalten die Verwarnung an den Verräter. Diese kann nicht ursprünglich an dieser Stelle gestanden haben. Nach Mc 14, 18 ff. und Mt 26, 20 ff. hat Jesus die Worte an den Verräter nicht nach der Brot-brechung gesprochen sondern vorher. Und dies ist fraglos das Richtige. Möge der ursprüngliche Sinn der Erzählung vom Abendmahle gewesen sein, welcher er wolle, so ist doch jedenfalls die Intention des Erzählers immer die gewesen, von etwas besonders Intimem und Feierlichem zu berichten,

das als solches nur Jesum selber und diejenigen, die wirklich zu ihm gehörten, anging. Unmöglich kann darum in der ursprünglichen Erzählung berichtet gewesen sein, daß Judas daran noch teil genommen hätte oder daß gar auch zu ihm gesagt worden wäre: ich stifte euch das Reich, wie mein Vater es mir gestiftet hat. Daß aber die Judas-perikope in das Mahl eingeschoben wurde, hat einen ersichtlichen, nämlich indertat einen ‚dogmatischen' Grund, nämlich den, eine alte vermeintliche Weißagung erfüllt zu sehen. In Obadja 7 heißt es:

> Die mit dir befreundet waren, betrügen und überwältigen dich. Die dein Brot aßen, stellen dir Fallen.

Sobald das Motiv zu wirken begann, in den Einzelheiten der Passion Christi alte Weißagungen sich erfüllen zu lassen, lag nichts näher als den Verräter entgegen der älteren Tradition bei Mc und Mt erst Christi Brot mitessen zu lassen, also die Worte an Judas auf die Brot-spende folgen zu lassen und so das alte Profeten-wort sich möglichst wörtlich erfüllen zu lassen.

b) Ebensowenig kann die auf das Wort an Judas folgende Perikope vom ehrgeizigen Streite der Jünger unter einander, in v. 24–27, ursprünglich hier gestanden haben. Diese Perikope findet sich bei Mc und Mt, ebenso wie die Judas-perikope, an ganz anderer Stelle (vgl. Mc 10, 42, par), nämlich im Anschlusse an die Zebedaidenszene. Daß sie hier völlig motiviert, aber an der Stelle bei Lk völlig unmotiviert ist, leuchtet durch Vergleich unmittelbar ein. Daß sie aber redaktionell in eine Mahl-szene eingefügt wurde, ist wiederum leicht verständlich. Denn zweimal hat Jesus, nach Lukas, früher schon als Beispiel tadelnswerten Ehrgeizes grade das Obenan-sitzenwollen beim Mahle getadelt, Lk 11, 43; 20, 46.

Dieser Umstand, nämlich der Versuch, die ersichtlich zu Grunde liegende alte Perikope der Demuts-ermahnung, die in Mc 10, 42 ff. noch ungestört erhalten ist, nach den Motiven von Lk 11, 43 und 20, 46 einer Mahlzeit zu adaptieren, wirkt zugleich ein auf die Umformung des alten Stoffes und bringt die sonderbar verworrene Redeweise von Lk v. 27 hervor, die in der klaren Rede von Mc 10, 45 nicht vorkommt. Christus ist ja keineswegs unter den Jüngern ‚als

Aufwartender', er liegt wie sie zu Tische und läßt sich von dem Tisch-diener mit ihnen zusammen aufwarten. Durch diese, durch Adaption und Einschub in eine unrechtmäßige Stelle geschehende Zertrümmerung der alten Perikope von Mc 10, 42 versteht sich dann auch, daß die viel klareren und so prägnant formulierten Beispiels-worte in Mc 10, 45

> denn auch des Menschen Sohn ist nicht kommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene

verstümmelt und wunderlich entformt werden. Zugleich mußte das bedeutsame Schluß-wort bei Mc 10, 45

> und daß er sein Leben gebe als ein Sühne-mittel für viele

abgeschnitten werden, sobald die Perikope von Mc 10, 42 ff. in einen Abendmahls-bericht eingezwängt wurde. Denn diesen Sinn hatte ja eben die Brot-spende selber,und dieser Sinn war soeben durch sie festgelegt worden, und jenes Wort war hinter diesem Akte nicht mehr möglich. (Andererseits beweist grade der Umstand, daß es jetzt weggeschnitten wurde, daß jener Akt diesen Sinn wirklich hatte.)

Zugleich hängt die Einschiebung dieser Streit-szene noch ersichtlich ab von den in Lk v. 23 vorausgehenden Worten: ‚und sie begannen wider einander zu streiten'. Ein Streit hatte unter ihnen schon begonnen, in streitenden Worten suchte einer wider den andern den Verdacht des Verrates von sich abzuschieben. Nun fährt v. 24 fort:

> egeneto de kai philoneikia – –,

das heißt: nach dem ersten Streit geschah alsbald noch ein zweiter. Das ist ein redaktioneller Versuch, aus bloßer Stoff-addition einigermaßen eine Erzählung zu machen. Wir sehen schon hier die gleiche redaktionelle Bemühung am Werke, die uns hernach in Lk v. 28 begegnet, nur daß die letztere noch unbeholfener ist als die erstere.

c) Denn endlich – noch weniger kann Lk v. 28 dagestanden haben:

> Ihr seid es, die in meinen Anfechtungen ausgeharrt haben.

Die Anfechtungen Christi sind ja noch garnicht erfolgt. Im Gegenteile: er ist kurz vorher bei seinem Einzuge in Jerusalem festlich

begrüßt worden; er hat unangefochten und siegreich den Tempel gereinigt; er hat in Jerusalem und im Tempel unangefochten gelehrt. Von peirasmoi hat es bisher für ihn keine gegeben und noch weniger für seine Jünger. Und ferner, sogleich in Lk v. 31 sagt er grade das Gegenteil: er stellt hier ‚Euch' die peirasmoi erst als kommende in Aussicht, und er stellt seinem Hauptjünger in Aussicht, daß dieser keineswegs in den peirasmoi ausharren sondern ihnen unterliegen werde, und nach Mc 14, 27 sagt er allgemein:

Ihr werdet alle Anstoß an mir nehmen.

Das Wort von Lk v. 28 ist vielmehr ersichtlicher Weise eine redaktionelle Ergänzung, um von der Tadels-szene in den vorhergehenden Versen einen notdürftigen Übergang zu finden zu den Worten von der Ererbung des Reiches. Diese Worte, durch die vorhergehenden Einschübe völlig isoliert, konnten unmöglich unmittelbar auf die Tadels-worte folgen, sie mußten einigermaßen motiviert werden. Und eben das versucht Lk v. 28 und, wie wir sagen müssen, in einer handgreiflich ungeschickten Weise.

3. Die Verse 29–30 haben also unmittelbar einmal angeschlossen an das Wort: dies ist mein Leib. Die alte Abendmahls-perikope hat dann gelautet:

17 Er nahm einen Becher, dankte und sprach:
‚Nehmt dies und verteilt es unter euch. 18 Denn ich sage euch: Nicht mehr
‚trinke ich von dem Erzeugnisse des Weinstockes von jetzt an, bis das Reich
‚Gottes kommt.'
19 a Und nachdem er ein Brot genommen und gedankt hatte, brach und gab er es ihnen, sprechend:
‚Dies ist mein Leib (= dies bin ich selbst) 29 und ich stifte euch durch
‚Bund das Reich, wie mein Vater es mir durch Bund gestiftet hat, 30 auf daß
‚Ihr eßt und trinkt an meinem Tische in meinem Reiche und sitzt auf Thro-
‚nen, richtend die zwölf Stämme Israels.'

4. Diese alte Abendmahls-perikope, deren archaischer Charakter durch Vergleich mit den andern Berichten sofort einleuchtet, bettet Lk ein in seinen Bericht von der Passion Christi, wie es auch Mt und Mc mit ihren Abendmahls-perikopen tun. Daß jener Bericht altertümlicher ist als die Berichte der beiden andern Erzähler, dürfte sofort einleuchten. Aber ebenso sehr dürfte einleuchten, daß jener

altertümliche Bericht jedenfalls kein ‚Kult-mythus' ist, den man später erfunden hätte.

Wenn man einen Kult-mythus erfindet für einen – aus welchen Motiven immer – entstandenen späteren Ritus, so erfindet man ihn nicht so, daß er der bestehenden Praxis dieses Ritus selber widerspricht. Vor allem, man erfindet ihn nicht so, daß er Momente in sich trägt, die den Sinn des bestehenden Gemeinde-ritus gradezu stören würden. Der bestehende Ritus als Gemeinde-ritus war bezogen auf die Gemeinde und auf ihre Bedürfnisse und Zwecke. Der Kult-mythus müßte also diese im Auge haben und müßte von ihnen aus konstruiert sein. Aber das ist mit unserer alten Perikope – wenigstens in ihrem ersten und direkten Sinne – nicht der Fall. Sie hat ihre deutliche Spitze in einer Zusage nicht an eine ‚Gemeinde' im allgemeinen sondern an diesen speziellen Kreis der in dieser Situation um Jesus als in den Tod Gehenden versammelten elf Jünger. Ihnen, und natürlich nur ihnen, verheißt er in dieser Situation, daß sie mit ihm sitzen sollen auf Thronen, zu richten die Stämme Israels. Und auf diese rein situationsgemäße, vom Standpunkte der ‚Gemeinde' aus garnicht konstruierbare Pointe spitzt sich unsere alte Perikope zu.

Gewiß hat Christus von seinem Vater ‚das Reich' nicht nur für die elf Jünger ererbt sondern für die Erwählten der End-zeit überhaupt, und der Menschensohn war gekommen, ‚sein Leben zu geben zu einem Sühne-mittel – nicht für elf Menschen, sondern – für viele'. Es war darum gewiß völlig sachgemäß und im Sinne der allgemeinen Botschaft Christi selber, daß die fractio panis, erfüllt und beschwert mit dem Sinne, den sie durch Christi Sinn-erfüllung erhalten hatte, nicht etwa als ein Ritus nur für die Elf fortging, sondern daß sie sogleich zum Gemeinde-ritus ward und als ein ‚Testamentum' nicht nur für den engsten Jünger-kreis sondern für alle ‚Kinder des Reiches' gefeiert wurde. Sachwidrig aber und sinnwidrig wäre es, daß man von einem als Gemeinde-ritus bestehenden Ritus aus ein aition erfunden hätte mit Worten, die als solche und in ihrer unmittelbaren Form eben nicht auf die ‚Gemeinde' sondern auf einen engsten Kreis zur Mitherrschaft des messianischen

Königs Erwählter ging und eben darin ihren streng auf die Abschieds-situation bezogenen ersten und unmittelbaren Sinn hatte.

Daß das letztere der Fall ist, mag für unsere kirchliche Praxis und Gewöhnung zunächst störend erscheinen. Dennoch dürfen wir dankbar sein für die Erhaltung der Handlung und der Worte Christi in ihrem unmittelbar ersten Sinne. Denn wir gewinnen durch sie, daß uns in ihnen ein sicherer Urakt Christi selber erhalten geblieben ist, der, weil er sich auf eine Situation bezieht, die eben nicht die Situation der ‚Gemeinde' ist, die Gewähr unerfindbarer Echtheit an sich trägt. Die Übertragung der ‚bündigen Zusage' des Reiches aber von einem Kreise engst und erst Gemeinter auf ‚die Vielen' vollzieht sich auch heute noch mit demselben inneren Rechte, wie sie sich schon in der Urgemeinde und durch eben die engst und erst gemeinten Jünger selber vollzogen hat.

5. Für den besonderen Zweck der Vergleichung mit den andern drei Abendmahls-berichten gewinnen wir noch etwas. Nämlich einerseits die Tatsache, daß alle wesentlichen konstituierenden Momente der übrigen Berichte in unserm ‚archaischen' Berichte schon mit enthalten sind, und andererseits die Tatsache, daß in Bezug auf ein sehr wesentliches – und unentbehrliches – Moment die späteren Berichte unserem ältesten Berichte gegenüber gradezu die ärmeren sind: nämlich in Bezug auf die streng eschatologische Zuspitzung, die die Handlung der Brot-Leib-spende Christi in unserer Urperikope hat. Dies ist des weiteren zu erörtern. Wir tun es, indem wir die drei Struktur-elemente unserer Urperikope erwägen und nach ihrem Sinne fragen. Sie sind:

die einleitende rituelle Kelch-segnung und -spende;
die rituelle Brot-brechung und -spende, als einheitlicher Akt, begleitet von dem Deute-worte: dies ist mein Leib;
und in unmittelbarer Verknüpfung und logischer Verbindung mit diesem Worte die diathēkē, d. h. die ‚bündige Zusage' des Reiches Gottes.

Ehe wir aber so ins einzelne gehen, ist in Bezug auf das Ganze der Handlung Christi noch zu fragen, ob sie einen reinen Ausnahme-akt

ohne Analogien und Parallelen darstellt, oder ob sie sich eingefügt in einen Typus, und in welchen. Das letztere ist wichtig zu wissen hinsichtlich der Assoziationen, die sich ohne weiteres mit ergeben, wenn an ihr ‚typische' Züge oder Züge eines Typus wiederkehren, und damit auch hinsichtlich des Sinnes der Handlung selbst.

3. ÜBER DEN TYPUS DER ABENDMAHLS-HANDLUNG CHRISTI

1. Unsere Urperikope hat gewiß wie auch manche andere Perikopen einmal für sich bestanden. Von den Erzählern wird sie in den Zusammenhang der Leidens-geschichte eingefügt. Sie wird von ihnen dann zugleich als Bericht von einem Passah-mahle gedeutet. So auch bei Lukas. Er fügt sie ein mit den einleitenden Worten:

> 15 Mich hat herzlich verlangt dieses Passah mit euch zu essen, bevor ich leide.
> 16 Denn ich sage euch: ich werde es nimmermehr essen, bis es erfüllt wird im Reiche Gottes.

Hier ist nun mindestens v. 16 eine bloße redaktionelle Angleichung an die Eingangs-worte in v. 18 der hier eingefügten alten Abendmahls-perikope:

> Ich werde von jetzt an nicht mehr vom Erzeugnisse des Weinstockes trinken, bis das Reich Gottes kommt,

denn schwerlich hat Christus denselben Gedanken so kurz nach einander zweimal ausgesprochen. Und zwar ist nicht etwa v. 18 angeglichen an v. 16, sondern v. 16 an v. 18. Denn daß das Wort von v. 18 ursprünglich ist, beweisen Mt und Mc, die es dem Sinne nach ebenfalls überliefern, aber die Worte in Lk v. 16 nicht kennen. Dazu kommt noch: der Ausblick ist in v. 18 sinngemäß, in v. 16 aber ist er es nicht. Denn v. 18 blickt hin auf das einstige messianische Mahl, das seit Henoch zur Eschatologie gehörte. Nirgends aber gab es die Vorstellung von v. 16, nämlich daß das Passah-mahl dereinst wiederholt oder ‚erfüllt' werden sollte. Das letztere aber nimmt v. 16 an und beweist damit, daß dieser Vers eine Zufügung eines Redaktors ist, der v. 15 motivieren wollte, aber der zugleich von den echten alten jüdisch-messianischen Ideen keine deutliche Vorstellung mehr hatte.

Aber die ganze Annahme, daß Christi letztes Mahl ein Passahmahl gewesen sei und in dessen Typus zu verstehen sei, ist aufzugeben. Die Gründe dafür hat Lietzmann in ‚Messe und Herrenmahl' (vgl. oben S. 211, Anm. 1) neuerlich und, wie mir scheint, endgiltig angegeben.

2. Der Typus des Abendmahls ist anderswo zu suchen. Es ist der Typus der ‚religiösen Mahl-feier', eines cheber oder einer chabūrāh mit sakralem Charakter und mit rituellen Besonderheiten.

Zu den Gewohnheiten des frommen Juden gehörte seit langem bereits sowieso das längere Tischgebet, das nach dem Essen gesprochen wurde, und außerdem kurze segnende Dankes-worte (berākōt), die über dem Brote, auch über andern Speisen, gesprochen wurden, und ebenso auch über dem Wein, wenn es solchen bei Tische gab. Von der privaten Mahlzeit aber unterschieden sich noch gewisse gemeinschaftliche Mahlzeiten, zu welchen sich mehrere chabērim als Genossen einer chabūrāh vereinigten.[1] Solche gemeinsamen Mahlzeiten hatten einen religiösen, einen geweihten Charakter. ‚Schon in griechischer Zeit hielt der Jude auf das gemeinsame, durch die Religion geweihte Mahl, das ihm das Opfer

[1] Man vergleiche in der vortrefflichen alten Schrift von Abraham Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel, 1857, Seite 121, über die chabarīm, die hetairiai, die zunächst als Priester-hetärien entstanden. Er stellt sie entgegen den Priester-genossenschaften der heidnischen Nachbarn mit ihren schwelgerischen, gemeinsamen Opfer-mahlzeiten. Vermutlich bezieht sich hierauf auch Ps. 16, 4–5, wo dem Kelch der Götzendiener der Heils-kelch Jahveh's entgegen gestellt wird, dieser selber aber offenbar zu jenen in Analogie gestellt wird, als ein Mittel, ein chabēr mit Jahveh zu werden. Geiger sagt weiter auf S. 122: Später ‚bildeten sich ‚die Genossenschaften', deren einzelne Mitglieder unter sich verbunden waren ... (und) die gemeinsame geweihte Mahlzeiten hielten, weiter aus.' Und S. 123: ‚Von besonderer Bedeutung waren die gemeinsamen Mahlzeiten dieser Genossenschaften, syssitia, chabūrōth. Das feierlichste derartige Mahl war das Passah, welches in Gemeinschaft genossen wurde, in einer phratria (Bruderschaft) von wenigstens 10, zuweilen auch 20 Personen ... Aber überhaupt alle Mahlzeiten, welche gemeinschaftlich abgehalten wurden, waren verdienstliche, durch einen religiösen Charakter geweiht.' – Daß solche Gemeinschafts-mahle sich dann besonders in entstehenden Konventikeln entwickelten und daß sie selber zugleich zu der Absonderung entstehender besonderer Konventikel beitrugen, beweist das Beispiel der Essäer.

ersetzte', sagt O. Holtzmann.[1] Sie finden sich in Sadduzäer- und Farisäer-kreisen. In den zurückgezogenen Kreisen der apokalyptisch-messianisch Erwartenden, der sogenannten ‚Stillen im Lande', aus denen Jesus und sein Jünger-kreis stammt, dürfen wir sie besonders vermuten und können annehmen, daß in diesen Kreisen schon als regelmäßige Bitte die Bitte entstand, die später ins allgemeine jüdische Tischgebet aufgenommen wurde:

‚Der Barmherzige würdige uns der Tage des Messias und des künftigen Lebens'

und etwa auch die andere Bitte:

‚Der Barmherzige sende uns den Profeten Elias, der uns Botschaft des Glückes des Heiles und des Trostes bringe.'

In religiösen Konventikeln wie den essenischen nahmen solche Mahle gradezu einen sakramentalen Charakter an. Die Assoziationen, die solche Mahlzeiten umgaben, treten bei Paulus deutlich hervor und sind bei ihm gewiß nicht ‚hellenistisch', sondern jüdischem Gefühle entsprechend und Erbschaften aus alter Farisäer-chabūrāh. Nicht nur Paulus sondern auch die Rabbinen reden vom ‚Tisch des Herrn', und Pauli Gedanke, daß durch gemeinsames Essen des einen Brotes viele eins werden, und speziell der Gedanke, daß das Essen des Brotes die Essenden demjenigen eng verbindet, der es spendet, sind uralte antike Assoziationen, die, auch unausgesprochen, eine solche religiöse Mahl-feier begleiten und im unmittelbaren Gefühle lebendig sind.

Die kurzen Weih-sprüche, die man dann über die Speise, speziell über das Brot und über den Wein, wenn man ihn hatte, sprach, waren der Form nach einfache Dankes-worte, eucharistiai. Aber zugleich waren sie Weih-worte, eucharistiai. Brot und Wein wurden für das Gefühl der Teilnehmenden durch sie zugleich ‚gesegnet': die eucharistia war zugleich eine eulogia, eine Segnung, durch die die Speise und der Trank entprofanisiert, geweiht wurde. Das entsprach allgemein der Idee der berākāh. Diese ist nicht nur ein Dankes-wort sondern auch ein Kraft-wort, (woher es sich erklärt daß die jüdischen

[1] O. Holtzmann: Berakot (Gebete). Text, Übersetzung, Erklärung in ‚Die Mischna' herausgeg. v. G. Beer u. O. Holtzmann, 1. Seder, 1. Traktat Berakot, 1912, S. 80.

berākōt gradezu zu magischen und exorzistischen Formeln wurden und als solche weit begehrt sein konnten). Man geht schwerlich fehl, wenn man annimmt, daß, wer an solcher Speise, die ‚gesegnet' war, Anteil nahm, damit selber Anteil empfing an dem ‚Segen', der über sie gesprochen war. Unmittelbar liegt dies in der Idee, daß man am ‚Tische des Herrn' ißt und trinkt, daß man chabēr, koinōnos, Genosse eines durch berākōt geweihten Mahles war.

3. Notwendig gehörte zu jedem Mahle Brot, und oft genug wird das Mahl in wenig mehr als in Brot bestanden haben. Nicht notwendig gehörte dazu der Wein, und in ärmeren Kreisen wird er oft genug gefehlt haben oder durch Wasser ersetzt worden sein. Dieser Umstand wiederholt sich noch bei der späteren christlichen Eucharistie. Brot-brechen – so heißt sie mit ihrem ältesten Namen, ohne besondere Nennung des Weins, und in gewissen alt-christlichen Kreisen wurde sie ohne Kelch, in andern mit Wasser vollzogen. Aber wenn die chabūrāh Wein hatte, so war dieser im kōs schel berākāh dabei, und längst vor der christlichen Eucharistie spielte er als ‚der Segens-kelch' eine Rolle. Gelegentlich kommt er auch allein vor. Noch heute segnet man unter den Juden bei besonders feierlichen Anlässen einen Kelch unabhängig von einem Mahle. So z. B. bei der Trauung oder bei der Beschneidung. Er ist, wie sein Name sagt, ein ‚Kelch des Segens', hat ominöse Bedeutung und ist ursprünglich zweifellos nicht als eine leere Zeremonie gemeint gewesen sondern als ein Heil Bringendes, Segen Mitteilendes, als ein Mittel sich einen Segen zu ertrinken für die, für welche er geweiht wird. Für diese Sitte berufen sich die Juden im Unterrichte noch heute auf Psalm 116, 13, auf ‚den Kelch Davids'. Denn ‚David' sagt hier:

> Ich will den Kelch des Heils (kōs jeschuōt) erheben und den Namen Jahveh's verkündigen.

Und derselbe ‚David' sagt noch deutlicher in Ps 16, 4 f.:

> Ich mag ihre (nämlich der Götzen) Blut-trankopfer nicht trinken, sondern Jahveh ist mein Erb-anteil und mein Becher-anteil (menāt kōsī).

Im Kontraste dazu heißt es dann von den Gottlosen in Ps 11, 6:

> Feuer und Glutwind ist ihr Becher-anteil (menāt kōsām).

Wie ein Erb-anteil ein solcher Anteil ist, den man durch Erben gewinnt, so ist ein Becher-anteil ein solcher, den man durch Trinken eines Bechers gewinnt.[1] Die Gottlosen ertrinken sich Feuer und Glutwind, ‚David' aber ertrinkt sich den Heils-besitz Jahveh's. Das letztere meint auch das Segnen und Trinken des kōs schel berākāh, des potērion eulogiās oder wie Paulus, ganz in der Linie nicht hellenistischer sondern uralter jüdischer Vorstellungen, sagt, ‚des Kelches, den wir segnen'.

Wir bemerken hier gleich noch: der Becher in Ps 16, 5 ist noch deutlich von gewissen Assoziationen umgeben, die wir dann auch bei Paulus sofort wieder finden, und auch in Bezug auf diese ist es überflüssig bei ihm nach Hellenismus zu suchen, denn sie sind in Israel ebenso vorhanden gewesen wie in hellenistischem Gebiete. ‚David' stellt nämlich in Ps 16, 5 den Becher Jahveh's deutlich in Gegensatz zum Becher der ‚Götzen', oder wie Paulus sagen würde, der Dämonen. Und schon bei ‚David' ist deutlich die Vorstellung, daß wer

---

[1] Ps 11, 6 beweist, daß der Ausdruck menāt kōs im Sinne von ‚Becher-anteil', wie Gunkel ganz richtig sagt, eine schon ‚erstarrte Redeweise', das heißt ein fester Terminus ist. Von diesem Becher-anteil in Ps 11, 6 kann man den in Ps 16, 5 identisch wiederkehrenden Terminus menāt kōs unmöglich trennen. Die Parallele in Ps 16, 4 beweist nun, daß dieser kōs als ein Opfer- und Spende-kelch gedacht ist, und noch die oben genannte späte Sitte des Spendens beim Qiddūsch-becher beweist, daß es sich um einen Libations-kelch gehandelt hat. Der Vers 6 in Ps 16 bedarf dann keiner künstlichen Konjekturen, er ist unmittelbar deutlich. Unterschieden wird hier eine ‚menāt', die man durch chēleq gewinnt, von einer menāt kōs. chēleq ist ein Erwerb auf natürliche Weise, als Beute, als Einkommen, als Lohn des Arbeits-ertrages, als Zuteilung von Grundbesitz, als Gebiets- und Stammesanteil, als Erbschaft. Dem gegenüber steht diejenige menāt, die man auf übernatürliche Weise, nämlich durch einen Heils-becher, also als besondere Verleihung der Gottheit gewinnt. Der Sänger will sagen: ‚in jeglicher Weise und in jeglichem Sinne ist Jahveh meine menāt'.

Den Becher Jahveh's kannte schon Alt-Israel. Über ihn sagt Greßmann in ‚Der Ursprung der israel.-jüd. Eschatologie', 1905, Seite 135:

> Bei dem Hauptfest, das nach der Weinlese stattfand, zogen die Scharen ... in die Festhallen der Heiligtümer (1. Sam 9, 22; Jes 30, 29). Dort aß man und trank man und war fröhlich vor Jahveh. Wenn dann der Festbecher, der Becher Jahvehs, von Hand zu Hand gereicht ward. ...

jemandes Becher trinkt, an ihm eine menāt, einen Anteil, eine koinōnia hat oder sein koinōnos wird. Paulus sagt, 1. Kor 10, 21:

‚Ihr könnt nicht den Becher des Herrn trinken und den Becher der Dämonen.'

Nichts anderes meint schon ‚David'. Und wenn Paulus hier nicht etwa gradezu David zitiert, so denkt er doch völlig ebenso, wie schon ‚David' gedacht hat. Zugleich wiederholt er eine Assoziation, die antikem sakralem Empfinden überhaupt und besonders sakralem jüdischem Empfinden, die den Lesern des Korinther-briefes wie der Urgemeinde, die nicht minder jenem Kreise der Elf und Jesu selber als Juden und als chabērim eines frommen Mahles geläufig sein mußte: die Anteilnahme an der geweihten Speise verleiht eine menāt, eine koinōnia, eine Anteilhabe am ‚Segen', am Heils-besitze, an der Weihe, am Heiligen und an der Heiligkeit, mit der die zuvor profane Speise ‚geheiligt' ward.

Die Beziehung des gesegneten Kelches auf den Kelch, den ‚David' in Ps 116, 13 erhebt, ist noch deutlich in der Eucharistie der ‚Apostel-lehre'. Hier heißt der Segens-kelch ausdrücklich ‚der Weinstock Davids'. Was im Davids-kelche geweißagt ward, das ist – so ist hier die Meinung – durch Jesus, den Gottesknecht, erfüllt worden. Er hat den Weinstock Davids ‚offenbart'. – Vermutlich kommt hier noch obendrein die Idee des speziell eschatologischen Kelches hinzu. Denn nach alter Vorstellung sollte grade David beim messianischen Mahle den Kelch austeilen.[1] Daß diese Idee aus Ps 116, 13 entwickelt worden ist, beweist wohl der Umstand, daß die Juden sich für die Sitte des kōs schel berākah noch heute eben auf diese ‚Davids-stelle' berufen.

4. Aus solchen, gewiß sehr alten, Bräuchen ist der besondere Ritus des ‚Qiddūsch' hervorgegangen. Er war schon vor Christi Zeit bekannt und geübt. Zugleich hatte er damals noch losere Formen: die Schulen von Hillēl und Schammaj streiten z. B. noch darüber, ob dabei der Brot-segen dem Wein-segen vorher gehen solle oder umgekehrt. Den Namen Qiddūsch trägt speziell ein bestimmtes Gebet, das man spricht als ‚Dank' für den beginnenden Sabbath. Dieser

[1] Hierzu vergleiche R. Otto, Sünde und Urschuld, 1932, Seite 103.

Dank ist auch hier eigentlich mehr als ein bloßer Dank: er ist auch hier eine Weihe, nämlich die Weihe des beginnenden neuen Tages zum heiligen Tage, zum Sabbath. Das besagt der Ausdruck Qiddūsch noch deutlich, denn das heißt eigentlich nicht Dankgebet sondern Weihe-mittel, es ist das, was eine Sache qādōsch macht. Der beginnende Tag soll durch dieses Weihe-mittel der Profanität gewöhnlicher Tage entzogen werden und zum heiligen Tage gemacht werden. Dieses Qiddūsch-gebet nun knüpft an an eine Kelch-segnung und -verteilung und an eine Brot-segnung und -verteilung. Ist kein Wein vorhanden, so genügt die Brot-segnung. Wein und Brot werden dann genossen und bilden insofern selber einen Teil des Mahles, gleichwohl bilden ihre Segnung und Verteilung einen rituellen Akt für sich. Er geht heutigem Brauche nach dem Mahle voraus. Wenn aber aus besonderen Gründen das Mahl längere Zeit vor Sabbatheinbruch eingenommen wird, so kann er – wie ich in einem Judenhause erlebt habe – nach dem Mahle isoliert vollzogen werden, und dann eben als bloßer Ritus. Und nach W. O. E. Oesterley (The Jewish background of the christian liturgy, Oxford 1925, S. 171) war dieses sogar ursprünglich die Regel in der Weise, daß das Mahl früher begann und der Qiddūsch mit besonderer Kelch- und Brot-segnung später eingelegt wurde. Dem würde es entsprechen, daß Christus – nach Mt – seine Handlung vornimmt, ‚als sie aßen'. Nun kann Christi Handlung zwar nicht der formelle Qiddūsch gewesen sein, da ein solcher nur am Vorabend des Sabbath oder des Festtages selber vollzogen wurde. Aber die rituelle Segnung von Kelch und Brot ist ja nicht aus dem Qiddūsch entstanden, vielmehr das Qiddūsch-gebet schließt sich an einen solchen Ritus an. Es setzt voraus, daß man ähnliche Riten als solche vor ihm und unabhängig von ihm kannte und übte.

5. Das Abendmahl Christi war demnach nicht eine überhaupt ungewohnte spontane neue Erfindung, nicht ein momentaner Einfall, nicht eine ganz ausnahmsweise Handlung, ja nicht einmal eine prinzipiell neue ‚Stiftung'. Im vertrauten Kreise von chabērim eines Mahles, das an sich schon Weihe-charakter trägt, wiederholt er längst bekannte und vertraute heilige Tisch-riten, die als solche schon

Weihe- und Segens-riten waren. Und nach Assoziationen, die nahe genug lagen, erfüllt er diese aus einer einzigartigen Situation heraus für diesen seinen Kreis durch deutende Worte mit einem eigenen Sinn, der dann als neue Assoziation fortan an ihnen haftet, und der von diesen in der Gemeinde sich fortsetzenden Riten assoziativ weiter getragen wird.

4. DER ESCHATOLOGISCHE SEGENS-KELCH

1. Schammaj stellt gegen Hillēl den Wein-segen voran. In der Ehefrage steht Christus auf Seiten Schammaj's gegen Hillēl. Ist es ein Zufall daß er auch in der rituellen Frage der Stellung des Kelches der Praxis des Schammaj folgt? Jedenfalls stellt er in unserer Urperikope, Lk 22, 17, den Kelch voran.

Schon dieser Umstand spricht für die Ursprünglichkeit unserer alten Perikope, denn er widerspricht der Praxis, von der die anderen drei Berichte zeugen, und ist aus dieser nicht ableitbar. Denn während eine spätere Verschiebung eines ursprünglich vorangehenden Kelches hinter die Brot-brechung leicht einsehbare Motive und Gründe hat, sind für eine etwaige spätere Verschiebung eines ursprünglich nachfolgenden Kelches vor die Brot-spende keine Gründe einzusehen. In späterer Praxis verschwindet der Kelch gelegentlich ganz (er war nach seinem Ursinne indertat für die eigentliche Handlung nur Einleitung und Nebenmoment,) in der Praxis der Großkirche tritt er hinter die Brot-spende, aber daß er einmal an erster Stelle gestanden hat, dafür giebt es außer unserer Urperikope noch andere Zeugnisse.

Vornehmlich so in der Eucharistie der ‚Apostel-lehre'. Dieses ehrwürdige Fossil aus ältesten Zeiten der Kirchengeschichte, ursprünglich wohl palästinisch-judenchristlichen Kreisen entstammend, leitet die Eucharistie ein mit der Kelch-segnung vor dem Segen über das ‚klasma', das heißt vor der Brot-brechung. Aber selbst bei Paulus scheinen mir noch Spuren und Erinnerungen einer älteren Praxis vorzuliegen, die gleichfalls noch den Kelch vor der Brotspende hatte. In 1. Kor 10, 16 sagt er:

Den Kelch, den wir segnen, ... das Brot, das wir brechen ...

Diese Reihenfolge, die von seiner eigenen Praxis in 1. Kor 11, 23 aus eine Umkehr ist, ist sehr merkwürdig und durch nichts im Gedanken-zusammenhange motiviert. Und diese Redeweise ist bei ihm nicht einmalig-zufällig sondern formelhaft. Denn in 1. Kor 10, 21 tut er noch einmal dasselbe. Mir scheinen solche Worte mit der Folge Kelch-Brot auf eine ältere Praxis hinzuweisen, in der der Kelch noch dem Brote vorherging. Sie wirkt im Ausdrucke noch nach, nachdem sie selber schon einer späteren Praxis gewichen ist.

2. Christus ‚nimmt' den Kelch. – ‚David' in Ps 116, 13 ‚erhebt' den Kelch. Dieses ‚Erheben' ist der technische Ausdruck für das Hoch-heben von Opfer-gabe, und wie die Parallele von Ps 16, 5 beweist, ist bei solchen Kelch-erhebungen die Assoziation von Trankopfer noch dabei gewesen (selbst im jüdischen Ritus ‚schüttet der Vorsänger ein wenig Wein auf die Erde', von der Goltz,[1] das heißt er ‚spendet' erst, und verteilt dann den Rest). Ob solche Assoziationen und vielleicht auch Bräuche in Jesu Kreise lebendig waren, können wir nicht wissen. Aber daß es ein ‚Heils-kelch' war, ein Kelch, der Segen bedeuten und bringen sollte, ist gewiß.

3. Er dankt. Das heißt, er spricht die berākāh über dem Kelche, deren Formel bekannt ist:

Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der geschaffen hat die Frucht des Weinstockes,

und damit weiht er den Kelch.

4. Er läßt den gesegneten Wein unter die Jünger verteilen. Auch dieser altertümliche Zug spricht für die Ursprünglichkeit unserer Perikope, denn auch er widerspricht der späteren Praxis, für die Paulus zeugt, der Christum sagen läßt: ‚Trinkt alle daraus' und also einen einheitlichen gemeinschaftlichen Kelch für alle voraussetzt (unter Einwirkung von Motiven, von denen wir später reden).

---

[1] E. Freiherr von der Goltz: Tischgebete u. Abendmahlsgebete i. d. altchristl. u. i. d. griechischen Kirche, Texte u. Unters. zur Gesch. d. altchristl. Literatur, N. F. 14. Bd. (= d. ganzen Reihe 28. Bd.), Heft 2b, 1905, S. 13.

5. Christus begleitet den Verteilungs-akt mit den Worten, Lk 22, 18:

> Denn ich sage euch: ich werde von jetzt an nicht mehr trinken vom Erzeugnis des Weinstocks, bis das Reich Gottes kommt.

Er wiederholt hier Worte aus der alten Wein-berākāh, denn schon in dieser steht statt ‚Wein' der feierlich-rituelle umschreibende Ausdruck ‚die Frucht des Weinstockes' (auf hebräisch perī haggefen; perī heißt Frucht und Erzeugnis).

6. Sein Begleit-wort zum Kelche ist auch bei Mt und Mc erhalten und zwar hier in der volleren Form, Mt 26, 29 u. Mc 14, 25:

> bis auf den Tag, da ich es neu trinken werde mit euch im Reiche Gottes.

Diese vollere Form scheint mir zugleich die ursprüngliche gewesen zu sein. Nicht weil sie die ‚schönere' ist, sondern weil aus dieser volleren und situationsmäßigeren Form wohl durch Abschleifung jene mattere und schematischere entstehen konnte, nicht aber aus letzterer die erstere. Und ferner, weil die erstere in der Linie der jesuanischen Eschatologie lag. Denn diese ist bestimmt durch die Henochische Apokalyptik, Henoch aber hatte nicht nur allgemein und konventionell das Kommen des Reiches verheißen, sondern daß dereinst die Gerechten zusammen mit dem Menschensohne das messianische Mahl teilen sollten.

Andererseits aber bringt Lk dieses eschatologische Ausblicks-wort an der richtigen Stelle, während es bei Mc und Mt ersichtlich verschoben ist. Als der Kelch wie bei Mc und Lk an die zweite Stelle gerückt ward, ward das Begleit-wort mit hinüber genommen und geriet ans Ende der ganzen Perikope. Nun folgt es auf das Wort vom ‚Bundes-blute', und hinkt hier fühlbar nach. Unmöglich konnte Jesus, nachdem der Wein soeben zum Bundes-blute erklärt worden war, noch von ihm reden als von einem bloßen Fest-trunke des einstigen Mahles.[1]

7. Das Kelch-wort der Urperikope hat also keine Beziehung auf Blut oder Bundes-stiftung. Es ist vielmehr einerseits ein Wort des Abschiedes und andererseits eine Vorhersage künftiger erneuerter

[1] Das ist mir schon als Konfirmand befremdlich gewesen.

Gemeinschaft. Schon nur als solches war es doch schon von Bedeutung für den Sinn der späteren Mahl-gemeinschaft des Jüngerkreises. Wenn sie hinfort den kōs schel berākāh gemeinschaftlich tranken, so war er ihnen fortan die anamnēsis an den Abschied des Meisters und zugleich der Ausblick auf die Wiedervereinigung mit ihm beim dereinstigen Mahle, ein Gedenk- und Hoffnungs-ritus, der mit agalliasis, mit Freude und Frohlocken zu feiern war.

Ist nicht vielleicht schon diese Kelch-segnung, und zwar im Sinne Christi selber, tiefer als ein bloßes Abschieds-wort zu fassen, nämlich im Sinne einer Anwartschaft auf das Künftige? Der gesegnete Kelch war ja eine kōs jeschuōt, ein Becher des Heiles, durch den man sich Heil ertrank. Sollte diese Spende des Segens-kelches mit dem Ausblicke auf das Mahl im Gottesreiche nicht selbst schon den Trinkenden eine effektive Bürgschaft der Anteilnahme am einstigen Mahle und der Wiedervereinigung mit dem scheidenden Meister gewähren? Die Verknüpfung des Ausblicks-wortes durch das ‚Denn' mit dem Auftrage zur Verteilung des Heils-bechers giebt zu denken.

Was wir hier nur vermuten können, das ist nun wirklich der ausdrücklich ausgesprochene Sinn der Handlung, zu welcher die Kelch-segnung als solche nur die Einleitung war.

5. DIE DIATHĒKĒ DER ANWARTSCHAFT AUF DAS REICH GOTTES

1. Auf die Einleitung durch Segnung und Spende des kōs schel berākah, begleitet von einem Ausblick auf das dereinstige messianische Mahl, folgte, altem Ritus gemäß, Christi Brot-eulogia, das Segnen, und alsbald als einheitlicher Akt das Brechen und Spenden des Brotes mit einem begleitenden Deute-worte. Die Pointe aber dieser ganzen einheitlichen Handlung – die sich in allen späteren Berichten verdunkelt hat – ist indertat ‚konsequente Eschatologie'. Diese Pointe ist gegeben in der diathēkē, d. h. in der ‚bündigen Zusage' der Anwartschaft auf das ‚Reich' in Lk 22, 29. Denn in engstem Zusammenhange lesen wir:

Dies ist mein Leib (das heißt: dies bin ich selbst als Gebrochener) und ich stifte euch durch Bund, wie mein Vater mir gestiftet hat, das Reich, auf daß ihr . . .

2. Diese Worte, die den zusammenhängenden Akt des Brechens, Spendens und Essens begleiten, und dieser Akt selber sind nichts Zufälliges: sie liegen in der Linie der gesamten Auffassung Jesu von sich selbst und von seiner Sendung, und diese findet hier ihr konsequentes Finale. Einerseits tritt hier in voller Deutlichkeit und Abrundung die Henochische Eschatologie hervor, der Christus folgt. Er ist der Menschensohn, von dem Henoch geweißagt hatte, daß mit ihm die Seinigen dereinst in enger Gemeinschaft verbunden in der End-zeit, (beim Mahle der End-zeit) ‚essen, liegen und aufstehen sollen und mit ihm auf Thronen sitzen sollen'. Hier vollendet sich auch der Sinn der ‚akolouthia', die Jesus von den Seinigen gefordert hat als Anschluß an seine rettende eschatologische Heils-gestalt, zu einer Gemeinschaft, die hier beginnt und dort sich vollendet. Andererseits vollendet sich hier zugleich die spezifisch jesuanische Messianik, nämlich seine Entdeckung, daß der Menschensohn der leiden und sterben müssende ‚Gottesknecht' des Jesaia sei. Er hatte diese Verbindung zweier an sich völlig verschiedener Messianologien vollzogen von den Tagen an, als er seine Jünger, die zur Erkenntnis seiner Messianität gekommen waren, ‚zu lehren begann', daß ‚des Menschen Sohn leiden und sterben müsse'.

3. Christus hat an jenem Abend mehr gesagt als die wenigen Worte, die die alte Perikope enthält. Dieses ausführlich zu berichten darauf kam es ihr nicht an, denn ihr einfacher Zweck war die knappe Legitimations-urkunde zu sein für den Ritus, den man hatte, den man mit seinen Sinn-assoziationen kannte und übte. Nur in knappem Hieroglyf und schlagwortartig wird das dafür Notwendige angegeben. Aber so knapp es ist, das Hieroglyf ist als solches noch entzifferbar. Zur Entzifferung dient uns ein bei oberflächlichem Lesen zunächst scheinbar fast paradoxer Umstand, nämlich die enge Verbindung der Worte: ‚dies ist mein Leib', durch ein ‚Und' mit den darauf folgenden Worten der Zusage des Reiches. Dieses ‚Und' ist nicht einfach additiv, was hier einfach sinnlos sein würde,

sondern deutet logischen Zusammenhang an: ‚Dies bin ich und als solcher (nämlich als gebrochener und zur Anteilhabe mitgeteilter) vermache ich euch das Reich'. Das heißt: Christus stiftet ihnen das Erbe des Reiches auf Grund davon, daß er das Todesleiden auf sich nimmt und an dessen bedeckend-weihender Kraft ihnen Anteil giebt. Der Akt, den er vollzieht, indem er ihnen durch Spendung des gesegneten Brotes zum Essen in ‚effektiver Repräsentation seiner selbst als des gebrochenen' an seinem Todes-leiden Anteil giebt, geschieht – wenn wir alte rituelle Termini verwenden wollen – ‚leqaddēsch ōtām'. Es ist ein qaddīsch, ein Entprofanisierungs-akt, als Anteil-gabe an dem lytron, dem kōfer, das heißt an dem ‚Sühne-mittel', das in der willig-gehorsamen Lebens-hingabe des ‚Gottesknechtes' gegeben war. Dies ist näher zu erörtern.

4. ‚Infolge der Mühsal seiner Seele wird er sich satt sehen' – so hatte es in Jes 53, 11 von dem Gottesknechte geheißen, der in willigdemütigem Gehorsam das Todes-leiden auf sich genommen hatte. Der Erfolg seines Leidens-gehorsames ist ein Erfolg für ihn selber, nämlich seine eigene Verherrlichung. Entsprechend sagt Christus: ‚Dies bin ich' (das heißt: ich werde gebrochen) und fährt alsbald fort: wie mein Vater mir vermacht hat. Auch bei ihm ist der Erfolg seines Leidens-gehorsames zuerst ein Erfolg für ihn selbst, auf Grund seines Leidens-gehorsames ererbt er zunächst selber das Reich von Gott. ‚Mußte Christus nicht solches leiden, um in seine Herrlichkeit einzugehen' (Lk 24, 26). – Aber der Erfolg für den Gottesknecht ward zum Erfolge für die, die ihm anhingen: ‚mit Vielen wird er seine Beute teilen' (Jes 53, 12). Und zwar auf Grund davon, daß sie Anteil hatten an der Sühn-kraft des Leidens, durch das der Gottesknecht sich selbst geheiligt hatte, und dies wird die eigentliche Pointe von Jes 53. So ist auch in dem Worte Jesu die eigentliche Pointe nicht sein eigenes Ererben – von diesem spricht nur der eingefügte Nebensatz – sondern das Ererben der Jünger im Hauptsatze, und dieser Hauptgedanke ist es, der mehr noch als der Gedanke des Nebensatzes eng verknüpft ist mit dem Worte, das das Spenden und Essen des Brotes begleitet. Das heißt aber: das auf Grund eigener Heiligung erworbene Reich kann Christus vermachen an die Jünger, weil er

sie durch das gebrochene Brot, das sein eigenes Gebrochen-werden effektiv repräsentiert, indem sie es essen, wie der Gottesknecht anteilnehmen läßt an der Heiligkeit, an der Sühn-kraft seines Leidens. Als so Entsühnte, als so für das Reich Geweihte sind sie des testamentum fähig. Das ist der logische Sinn des verknüpfenden ‚kai' in Lk 22, 29.

5. Diatithemai hymīn, sagt er. – Diatithesthai ist gleich diathēkēn poieisthai, diathēkē ist berīt, berīt ist Bund, und diatithesthai heißt hebräisch kārat berīt. Zugleich ist unser deutscher Begriff von Bund etwas zu eng im Vergleiche mit berīt. Denn mit Bund meinen wir etwas, das Analogie hat mit ‚Vertrag', nämlich eine wechselseitige Bindung durch gegenseitige verbindliche Zusage. Diese Idee der Wechselseitigkeit aber liegt nicht notwendig im Sinne von berīt, berīt kann auch eine einseitige ‚verbindliche' Zusage eines X an einen Y sein. Wir ahmen das noch nach, wenn wir von einer ‚bündigen Erklärung', einer ‚bündigen Zusage' reden. Ein solcher Bund als den Zusagenden selber verbindende Zusage ist in unserer Perikope gemeint, wenn hier Gott seinem Sohne durch diathēkē das Reich stiftet (stipuliert), und ebenso wenn Christus das ihm gestiftete Reich nun seinen Jüngern stiftet, das heißt, ihnen bündig darauf Anwartschaft giebt. Berīt kann deswegen gleich testamentum sein. Und diese Assoziation liegt hier ganz deutlich vor in dem engen Zusammenhang der Worte: dies bin ich (nämlich als der Sterbende), und ich stifte = vermache euch – –. Als der in den Tod Gehende stiftet er. Was er vollzieht, ist mithin indertat sein ‚Testament' an seine Jünger. In diesem ganz situationsmäßigen Sinne ist das Wort diathēkē hier zu verstehen. Dieser Sinn ist einerseits noch nachwirkend, wenn später daraus eine diathēkē in seinem ‚Blute' gemacht wird, denn der enge Zusammenhang mit seinem Sterben ist hierdurch ja deutlich angezeigt; andererseits ist dieser Sinn aber zugleich in seiner streng situationsmäßigen Gebundenheit getrübt worden durch antike Assoziationen eines ‚Blut-bundes', die der ursprüngliche Bericht weder hatte noch meinte. Die diathēkē als testamentum im strengen Sinn hat sich entformt zur Idee eines Bundes überhaupt.

6. Das Reich gehört auf Grund seines willigen Todes-leidens zunächst ihm selber als sein eigenes ‚Erbe'. Erst durch ihn und mit ihm sollen die Jünger Anerben des Reiches werden. Das heißt: er ist für sie der Mittler des Bundes, er ist ‚Bundes-mittler'.

Diese Vorstellung ist einerseits wieder ganz in der Linie der Henochischen Apokalyptik der Menschensohn-eschatologie. Auch bei Henoch ist nämlich der Menschensohn nicht bloß der Richter, sondern wie früher ausgeführt worden ist, ausgesprochen zugleich eine eschatologische Mittler-gestalt. Mit ihm und durch ihn erben die Gerechten, die zu ihm gehören, das Heil der End-zeit. Andererseits ist diese Vorstellung wiederum zugleich ausgesprochen in der Linie der jesaianischen Gottesknecht-eschatologie, und wiederum verbinden sich in Jesu die Linien dieser so verschieden entsprungenen Eschatologien von Menschensohn und Gottesknecht. Der Knecht Jahveh's ist und heißt ausdrücklich ‚der Bund' für das Volk Israel. Jes 42, 6:

> Ich will dich zur berīt (zur diathēkē, zum Bunde) machen mit dem Volke Israel

das heißt, zum Mittler des Bundes zwischen mir und dem Volke. Und ebenso in Jes 49, 8:

> Ich will dich behüten und zum Bunde des Volkes machen.

Zu der in unserer Perikope vorliegenden Idee einer diathēkē als ‚bündiger Zusage' des eschatologischen Heiles überhaupt aber und für ihre deuterojesaianischen Assoziationen sind noch andere Stellen aus Deuterojesaia lehrreich, z. B. Jes 54, 10:

> Meine Huld soll nicht von dir weichen und mein Friedens-bund soll nicht wanken.

Diese Stelle klingt in den gleich folgenden Versen, Jes 54, 11 ff., deutlich eschatologisch aus in den fantasievollen Schilderungen der künftigen Herrlichkeit, in denen ersichtlich schon apokalyptisch-eschatologische Ideen aufblühen. Und der ganze Abschnitt schließt selber wie ein ‚testamentum', wenn es heißt in v. 17 b:

> Dies ist das Erbteil der Knechte Jahveh's.

Besonders bedeutsam aber ist: das ganze Kapitel, Jes 54, das, wie gesagt, deutlich von einem eschatologischen Erbe handelt, schließt unmittelbar an an die Schlußworte von Kap. 53:

Darum will ich ihm (nämlich dem leidenden und sterbenden Gottesknechte) unter den Vielen Anteil geben – dafür, daß er sein Leben dahin gab in den Tod und sich unter die Frevler zählen ließ, während er doch die Sünden der Vielen getragen hat.

Das heißt aber: die Vorstellung der Vermittlung eschatologischen Heiles als einer Erbschaft, gewonnen auf Grund des Leidens des Gottesknechtes, war hier durch den Anschluß der eschatologischen Verheißung in Jes 54 an den Sühne-tod des Gottesknechtes in Jes 53 bereits auf das deutlichste vorgebildet, und die Worte Christi von seiner Reichs-vermittlung auf Grund seines Leidens sind eine einfache und kurze Epitomē von Gedanken-gängen und -verbindungen, die er im Buche vom Gottesknechte fertig vorfand. Man wolle hintereinander Jes 53–54 und unsere Perikope lesen, um sich davon einen Eindruck zu verschaffen.[1]

Ja, die Termini selber, die Christus verwendet, haben ihre Analogie in jesaianischer Redeweise. Wollte man das diatithemai hymīn hebräisch wiedergeben, so würde es lauten: ekretah lākem berīt; das Objekt, basileian = mamelākāh, müßte dann als appositiver Akkusativ zu berīt hinzutreten. Das Entsprechende finden wir in Jes 55, 3:

ekretah lākem berīt – chasdē Dāvīd

mit dem appositiven Akkusativ:

Ich stifte euch Bund – nämlich die Gnaden Davids = Ich sage euch bündig zu die Gnaden Davids.

Zugleich stimmt diese Aussage auch inhaltlich zu der Christi, denn die ‚Gnaden Davids' sind nichts anderes als die Königs-herrlichkeit, die basileia der End-zeit. Das Wort chasdē Dāvīd bezieht sich auf 2. Sam 7, 5 ff. Die Gnaden-gaben aber, die hier dem David und den Seinigen zugesagt werden, sind merkwürdiger Weise wörtlich eben die, die Christus den Seinigen verheißt: mamelākah und kissē, Reich und Thron.

Die Formel: ekrōt lāhem berīt = diatithemai kehrt bei Jesaia noch ein Mal wieder in Kap. 61, 8.

[1] Man bedenke zugleich, daß es im Jesaia-buche noch keine Kapitel- und Versabteilungen gab, sodaß der erste Vers von Jes 54 gradezu und unvermittelt die Fortsetzung des letzten Verses von Jes 53 war.

6. DAS DEUTE-WORT ZUR BROT-SPENDE. CHRISTUS, NICHT ALS SEELEN-SPEISE, SONDERN ALS IM TODE GEBROCHENER

1. Jesus bricht das Brot und giebt es zum Essen. Er spricht, indem er beides tut, dazu das Wort: dies ist mein Leib (wie wir noch sehen werden, mit der Assoziation: dies bin ich selber). Er vergleicht sich nicht allgemein mit Brot, etwa in dem Sinne: wie das Brot Speise ist für den Leib, so bin ich Speise für die Seele, sondern er vergleicht sich dem gebrochenen Brote. Als der im Tode gebrochen wird, gleicht er diesem gebrochenen Brote, und an seinem Gebrochen-werden, an seiner ‚Lebens-hingabe für die vielen', sollen die Jünger durch den Symbol-akt des Essens Anteil gewinnen.

2. Brechen des Brotes kommt zwar bei jedem Mahle vor, aber hier hat es einen besonderen signifikativen Sinn. Daß dem so ist, das hat die älteste Tradition der Gemeinde festgehalten. Nur daher erklärt sich die sonst unverständliche Tatsache, daß der Ritus in der ersten Gemeinde den für ein Mahl durchaus ungewöhnlichen Namen klasis tou artou trug. Er heißt so, weil der Akt der fractio panis, des Brot-brechens, den Sinn der ganzen Handlung trug. Das war nur möglich, weil das ‚Brechen' selber ein signum war. Die unmittelbare Beziehung auf den im Tode Gebrochenen, auf den Tod Christi und seine Frucht wird dadurch signifikant ausgedrückt und festgehalten. Diese Beziehung ist aber auch der unmißverständliche Sinn unserer Perikope durch die enge Verbindung der diathēkē mit dem Deute-worte: dies bin ich. Nicht als Seelen-speise wird Christus signifiziert, sondern sofern er als der Sterbende sein testamentum macht. Und nicht indem er ihre Seelen speist, macht er sie fähig für dieses testamentum, sondern indem er sie durch die Sühn-kraft seines Todes entprofanisiert und weiht für das Gottesreich. So sehr sich in den übrigen Berichten die spezielle eschatologische Pointe der Handlung auch verdunkelt, diese Beziehung und die Idee der Anteilnahme speziell am Todes-leiden Christi haben sie alle festgehalten.

3. Unter dem Einflusse späterer Ideen und Motive tritt in gewissen Kreisen dann diese Urbeziehung zurück, andere Assoziationen treten ein und verändern sowohl den Sinn wie auch die Praxis

des alten Ritus. In dieser Hinsicht ist das Verhalten des vierten Evangeliums lehrreich. Natürlich kennt diese späte Schrift das ‚Sakrament' der Kirche und spricht von ihm und seiner Unentbehrlichkeit in hohen Worten, nämlich in Joh 6, 53 ff. Aber zugleich fallen uns hier zwei Fakta auf. Einerseits spricht dieses Evangelium merkwürdiger Weise nicht von dem Abendmahle der letzten Nacht, über die es doch sonst so ausgiebig berichten will. Und andererseits, maßgebend ist ihm in seinem Berichte in Kap 6, der ersichtlich die Legitimations-urkunde für das Kirchen-sakrament sein soll, nicht die Idee des Todes-leidens Christi, sondern die, daß sich der Logos, als Seelen-speise, zu essen giebt. Diese zwei Fakta muß man in ihrem notwendigen Zusammenhange sehen. Auf eine fractio panis kommt hier nichts mehr an. Der alte Symbol-akt hat hier zusammen mit seinem ursprünglichen Sinne auch seine ursprüngliche und situationsmäßige Kontur verloren, und damit verliert er auch zugleich seinen sinn- und situations-gemäßen Ort in der Erzählung. Er wird aus der Passions-geschichte hinausgedrängt. Vom Brechen des Brotes ist nicht mehr die Rede, weil von dem gebrochenen Leibe nicht mehr die Rede ist, ja, weil überhaupt vom ‚Leibe' nicht mehr die Rede ist. Statt Leib heißt es nun Fleisch, denn nicht ein ‚Leib' ist Speise, sondern eben Fleisch. Dann aber war es zugleich nicht mehr notwendig, den Sakraments-text noch im Zusammenhange der Passions- und Sterbe-geschichte Christi zu bringen, vielmehr gehörte er dann notwendig in die Mitte und auf die Höhe der irdischen Erscheinung des inkarnierten Logos. Denn diese Dargabe seiner selbst als Seelen-speise und als das Brot, das vom Himmel gekommen war, übte er ja beständig durch seine ‚Worte', durch seine Lehre. Der Bericht davon gehörte nicht wie ein Nachtrag ans Ende, sondern ins Zentrum seines Lehr-wirkens: eine Umstellung und Verschiebung, die dem vierten Evangelisten, der mit den historischen Stoffen der Tradition sowieso frei schaltete und der z. B. die Tempel-austreibung vom Ende der Wirksamkeit Christi frei an ihren Anfang versetzte, nicht schwierig war.

Mit andern Worten: die spätere Christologie, nämlich die Christologie vom Menschensohne, der der ‚Logos' ist, hat die

Christologie Christi selber, nämlich die vom Menschensohne, der der jesaianische ‚Knecht' ist, verdrängt. So verdrängt sie auch das charakteristische Zeugnis der Gottesknecht-christologie, nämlich den echten alten Abendmahls-vorgang und -bericht aus seiner naturgemäßen Stelle und setzt das Äquivalent dafür an eine dieser neuen Theologie gemäße Stelle. Zugleich verdunkelt sie dabei völlig die Beziehung auf den Tod Christi. Das Fehlen aber solcher Beziehung ist das End-ergebnis einer langen theologischen Entwicklung, nicht aber der Anfang.

7. DER BESONDERE TYPUS DER BROT-HANDLUNG CHRISTI

Adolf Jülicher[1] hat erkannt, daß es sich bei der Handlung Christi nicht um ein völlig Alleinstehendes, ganz Ausnahmsweises handelt, sondern um etwas, das in einen Typus einzuordnen ist, nämlich in den Typus eines ‚Gleichnisses': der Meister der Gleichnis-rede rede und handele auch hier in einem Gleichnis. Das ist gewiß richtig. Wir gehen auf dieser Linie weiter, indem wir versuchen, den Typus dieser Handlung noch enger zu umgrenzen. Dieses wird uns zugleich helfen zu einem genaueren Verständnisse seines Sinnes. Wir sagen so: Der Typus der Brot-handlung Christi, die einheitlich aus Brechung Spendung und Deutung besteht, gehört dem Doppeltypus

I. der profetischen ōt, d. h. einer drastischen Voraussage und

II. der effektiven Repräsentation durch ein analoges drōmenon an.

8. DRASTISCHE VORAUSSAGE, TYPUS DER PROFETISCHEN ŌT

1. Christus sagt, nachdem er das Brot gebrochen und während er es zum Essen spendet: dies ist mein Leib. Aramäisch haben diese Worte nach Dalman[2] gelautet: dēn hū gūfī, und dieses gūfī = ‚mein Leib' hat im Aramäischen die Assoziation von ‚ich selber'. Seinen Leib und zugleich sich selber als gebrochenen vergleicht er zu-

[1] A. Jülicher: Die Gleichnisse Jesu.

[2] G. Dalman: Jesus–Jeschua, Die drei Sprachen Jesu, 1922, S. 131.

nächst dem gebrochenen Brote. Das ist gewiß Gleichnis-rede und -handlung. Aber zugleich ist ersichtlich, daß es sich nicht um ein bloßes Gleichnis überhaupt, sondern um ein voraussagendes Gleichnis handelt, denn das Gebrochen-werden Christi ist ja noch künftig und wird hier symbolisch anticipiert.

2. Als solche Voraussage und Anticipation ordnet sich Handlung und Wort Christi ein in einen bekannten Typus profetischer Voraussage, nämlich in den der ōt, der drastischen Voraussage – die auch zugleich Anticipation bedeutet. Dieser Typus einer Voraussage unter gleichzeitiger Verwendung eines symbolischen drōmenon findet sich besonders bei Ezechiel, z. B. Ez 4, entwickelt. Er findet sich aber ebenso bei Jesaia, z. B. Jes 20, 2 ff. In Jeremia 19, 1 ff. wird dem Profeten die Weisung einen Krug zu nehmen, mit den Leuten von Jerusalem vor das Tor zu gehen, vor ihren Augen den Krug zu zerbrechen und dabei die Voraussage zu tun, daß ihnen selber so geschehen werde. Er hätte bei Brechung des Kruges, ähnlich wie Christus, auch sagen können: ‚dies seid ihr'. Das ist eine ōt, eine drastische Voraussage durch ein signifikantes analoges drōmenon, nämlich durch einen das Vorausgesagte selber abbildenden, es repräsentierenden und zugleich anticipierenden Akt.

Jesus ist Profet. Der Typus alter Profetentums erneuert sich in ihm, wie wir später auszuführen haben, in typischen Zügen. Er nimmt, wie Jeremias einen Krug nimmt, ein Brot, bricht es und spricht dazu: dēn hū gūfī = Das bin ich selbst. Jeder, der die alten Profeten kannte, wußte, daß das bedeute: ‚So wie diesem Brote geschieht, so geschieht mir'.

Er fährt sogleich fort: und ich vermache euch ... Der Sinn dieser Verknüpfung ist evident. Als der gebrochen wird, das heißt, als der, der das messianische ‚Leiden-müssen' auf sich nimmt, ist er und kann er sein der Vermittler der diathēkē. Auch wenn in den späteren Berichten diese diathēkē ihren streng eschatologischen Sinn verdunkelt und wenn sie speziell an das Vergießen des Blutes geknüpft wird, die Logik unseres verbindenden ‚kai egō' wird doch auch hier festgehalten, und insofern sind auch die späteren Berichte noch Bestätigung für unsere Deutung dieses kai egō, nämlich für

die enge Verknüpfung der Reichs-vererbung mit dem Todes-leiden als ihrem Grunde. ‚Ich werde gebrochen, und ich (als solcher) vermache euch.'

9. EFFEKTIVE REPRÄSENTATION ZWECKS ANTEILGABE AM REPRÄSENTIERTEN

1. Aber Christi Brot-handlung ist nun offensichtlich mehr noch als nur eine ōt. Das Brot ‚ist' – repraesentando – Christus als gebrochener. Dieses Brot aber, mit dieser Sinn-erfüllung, wird nun alsbald zum Essen gespendet. Die Handlung ist nicht nur eine drastische Anticipation eines Künftigen (nämlich der Brechung Christi), sie ist Anteilgabe an dem Anticipierten und zwar durch ‚effektive Repräsentation'. Dies entspricht antiker Anschauung, die sich weit verbreitet fand und die sich noch heute findet. Es ist die – nie streng definierte, darum aber nur um so lebendigere – Anschauung, daß man das Wesen die Kraft die Wirkung die Eigenart den Fluch oder den Segen, der einem Dinge oder Vorgange X eignet, übertragen oder aneignen kann durch Gebrauch eines Repräsentanten von X. Effektiv wird solche Repräsentanz durch den Willen dessen, der über X verfügt. Solche Anschauung von effektiver Repräsentanz kann massiv-realistisch sein: dann ist sie die Grundlage magischer Manipulationen. Sie kann sich erheben in die religiöse Sfäre: dann fundiert sie das ‚Sakrament'. Sie kann sich – wie in der Handlung Christi – völlig vergeistigen: dann fundiert sie den signifikanten symbolischen Akt.

2. Diese Idee von effektiver Repräsentanz entspricht aber besonders sakralen Vorstellungen, die in Israel selber gegeben waren.

In Jes 6 steht Jesaia vor Gott. Er fühlt sich unwürdig und unfähig zum Profetentume, weil er profan ist, weil er speziell unreiner Lippen ist. Um Gottes Bote zu werden, muß er erst entprofanisiert werden. Eine ‚Entsühnung' muß ihm erst widerfahren, die ihn für seinen Beruf ‚weiht', ‚heiligt'. Sie wird vollzogen durch einen weihenden Kontakt mit dem Heiligen selber: ein Engel nimmt eine Kohle vom Altare und rührt seine Lippen an. Der weihende Kon-

takt mit dem Heiligen wird hergestellt durch einen Akt effektiver Repräsentanz.

Der Altar und was mit ihm im Zusammenhange steht, ist ein Repräsentant des Numen selber. Wir fassen ihn gewöhnlich auf als einen bloßen Tisch für Opfer-gaben, aber das ist für altes sakrales Empfinden falsch. Der Altar repräsentiert das Numen und repräsentiert es effektiv. Was an ihm geschieht, das geht auf das Numen selber, darum muß das Blut der Opfer an den Altar gegossen werden. Und wer ihn anrührt, wird selber ‚qādōsch' (– ein für den Unberufenen unter Umständen gefährlicher Zustand). ‚Der Altar heiligt die Gabe' – so sagt auch Christus. Diese Repräsentanz des Numen selber durch den Altar geht so weit, daß ‚Altar' später gradezu ein umschreibender Name der Gottheit wird. Man sagt Altar und man meint Gott. So wird ‚Altar' bei den Rabbinen eine circumlocutio für Jahveh, wie ‚Himmel'. So schwört man beim Altar, denn der Altar repräsentiert Gott. So kann der Altar und was auf ihm ist, ‚heiligen', ‚entsühnen'. Er kann es durch ‚effektive Repräsentation'.

3. Besonders geeignet für effektive Repräsentation sind allerorten Dinge oder Vorgänge, die durch sich selber eine Ähnlichkeit, eine Analogie zu dem zu repräsentierenden Dinge oder Vorgange haben, und sie ziehen eben durch solche Analogie oft genug spontan die Idee einer effektiven Repräsentanz an sich. Diesen speziellen Fall von Repräsentanz durch eigene Analogie und zugleich von spontaner Attraktion der Idee haben wir in der Handlung Jesu vor uns. Das wird noch augenfälliger, wenn man bedenkt, daß Christus seinen Tod nur in der Form von Steinigung, also von faktischer Brechung seiner selbst und seines Leibes erwarten konnte und zweifellos sie immer in dieser Form erwartet hat. (Hierüber vgl. R.Otto, Sünde und Urschuld, Seite 110 Anm. 1 und Seite 293 dieser Schrift.) Das Gebrochen-werden des Brotes hat drastische Analogie zu dem Gebrochen-werden eines Leibes, wie es in der Steinigung geschieht. Durch diese seine eigene schon vorhandene Analogie fügt es sich leicht zur effektiven Repräsentanz, ja, es attrahierte durch sich selbst die Idee derselben.

Ebenso hat das Aneignen von Speise und ihrer Kraft in sich selbst eine Analogie zu Aneignung einer Kraft oder Wirkung des Repräsentierten und attrahiert ebenfalls durch sich selbst die Idee effektiver Repräsentanz.

4. Die Handlung Christi ist also mehr als bloße Voraussage, sie ist drastisch-anticipierende Voraussage durch Repräsentation; und wiederum ist sie mehr als diese, sie ist Anteilgabe an der Kraft des Repräsentierten, nämlich an der Sühn-kraft des gebrochenen Christus. Daß das Brot in Christi Leib verwandelt werde, daß sein Leib oder sein Fleisch oder er selber gegessen werde, solche Gedanken liegen bei dieser Anteilgabe und Anteilnahme völlig fern. Vielmehr deren klares Analogon sind jene indefinierten Ideen, die wir schon oben in Ps 16, 5 und Ps 11, 6 fanden: das Trinken von Jahveh's Kelch giebt Jahveh als Anteil und Anteil an ihm in dem Sinne, daß es seine jeschuōt, seine Segnungen, sein Heil vermittelt. Und was der gesegnete Kelch vermag, das vermag auch das geweihte Brot. Klar treten die Ideen solcher Anteilhabe, die mehr gefühlsmäßige Assoziationen als Ideen sind, hervor bei Paulus, der hier nichts erfindet und noch weniger aus dem Hellenismus beibringt, sondern der hier Ideen-assoziationen, die mit fließendem Umrisse seine heimisch-jüdischen Riten umgeben, zu halben Begriffen formt und mit ihrer Hilfe den Sinn der Brot-spende Christi kommentiert – und kongenial kommentiert. 1. Kor 10, 18:

> Sehet Israel an (nehmt euch ein Beispiel aus Israels Kultbrauch). Sind nicht diejenigen, die das Opfer essen, Anteilhaber am Altar?

Sie essen nicht den Altar, sondern sie essen das Opfer. Aber weil das Opfer zum Altare gehört, so wird man kraft effektiver Repräsentanz Anteilhaber am Altar. Und das heißt wieder nicht, daß man nun einen Teil oder einen Stein des Altares gewinnt, sondern daß man die Kraft, nämlich die Heiligungs-kraft des Altares zur menāt, zum Anteile oder daß man an der Heiligungs-kraft Anteil gewinnt.

Ebenso mit Pauli Auffassung von der Anteilhabe am Leibe Christi. Zweifellos mystifiziert er diese schon. Aber von einem Essen und Trinken himmlischer Substanzen hat er auch bei seinen mystischen Ideen vom sōma Christou nichts gewußt, und zunächst

ist seine Auffassung, wie die Parallele vom Anteilhaben am Altare beweist, rein Anteilhabe durch effektive Repräsentation. 1. Kor 10, 16:

> Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Anteilhabe am Leibe Christi (als gebrochenem)?

Natürlich ist, was gegessen wird, auch hier nur das Brot und nicht der Leib Christi, sowenig wie im vorhergehenden Beispiele der Altar selber gegessen ward. Aber kraft effektiver Repräsentanz erhält der Brot-essende ‚Gemeinschaft' am repräsentierten Leibe. Und dies wieder nicht so, daß er nun diesen Leib besäße oder einen Teil von ihm, sondern wieder wie beim Altare, nämlich so, daß er an der Heiligungs-kraft dieses gebrochenen Leibes Anteil empfängt.

Auch ist hier lehrreich, daß Paulus dieses alles nicht etwa als eine besondere, ungewohnte Theorie vorträgt. Er trägt sie in fast vorwurfsvollen Fragesätzen vor, als wollte er sagen: dies alles wißt ihr doch, dies alles ist doch selbstverständlich, und jeder weiß es; und doch kümmert ihr euch darum nicht und geht mit dieser Feier so leichtfertig um. Er hatte recht. Denn für antikes Sakral-gefühl ist alles dieses indertat so unmittelbar einsichtig, daß Paulus einfach an das Gewissen der Korinther zu appellieren braucht.

10. DIE ASSOZIATIONEN SAKRALEN ESSENS

Uns Modernen mag die Zueignung einer sühnenden Wirkung durch Spenden von Brot zum Essen fremdartig erscheinen, und solches Befremden wirkt zweifellos mit, wenn man die Handlung Christi für einen nachträglich erfundenen Kult-mythus erklärt. Das müsse die ‚Gemeinde-theologie' erfunden haben, denn ‚man wird doch nicht glauben', daß Jesus selber auf einen derartigen wunderlichen Einfall hätte kommen können. Aber ein solcher Einwand würde sich selber schlagen, denn er setzt ja selber voraus, daß man in damaliger Zeit wirklich auf so ‚wunderliche' Einfälle kommen konnte. Die Gemeinde hatte ihn ja. War Christus weniger ‚wunderlich' als die Gemeinde, und warum? So auch hinsichtlich der Vertretungs-idee selber. War Jesaia Jesu weniger geläufig als den theologisierenden Jüngern? Konnte zwar die Gemeinde die Idee ‚er-

finden', daß der messianische König stellvertretend eintrete für die messianische Gemeinde, nicht aber Jesus selbst? Daß ein Fürst, ein König für sein Volk stellvertretend eintreten könne, ja solle, ist nicht eine Idee die nur außerhalb Israels galt. David hatte sie ebenso, in 2. Sam 24, 17.

Hinsichtlich der Assoziationen aber, die sich speziell um geweihte Speise und besonders auch um geweihtes Brot legen, fügen wir zu dem schon Erwähnten noch folgendes hinzu.

Das ‚Essen vor Jahveh' ist ein uralter Brauch und ein ebenso alter Terminus in Israels sakraler Praxis. Es ist ein sakraler Akt. Es ist Ausdruck der Zugehörigkeit dieses besonderen Kreises zu Jahveh, und die Gemeinschaft mit ihm wird darin gefeiert und erneuert. Es ist zugleich der Ausdruck und auch ein Mittel der sakralen Verbundenheit der Essenden unter einander. Beides kommt zum Ausdrucke in der Erzählung von 2. Mos 18, 12. Jethro, Mose's Schwiegervater, selber ein Nicht-israelit, zieht seinem Schwiegersohne entgegen. Er bringt mit sich Schlachtvieh zu einem Brandopfer und zu einer Opfer-mahlzeit vor Gott. Und es kamen Aaron und alle Vornehmen Israels herbei, ‚um mit ihm das Brot zu essen vor Gott'. Das ist einerseits typische sakrale Verbrüderung mit einander und andererseits die Aufnahme Jethro's in die Zugehörigkeit zu dem Kult-gotte Israels, und beides durch das Essen der heiligen Speise. Als neben dem Tempel- und Opfer-kult als seine Ergänzung und weithin als sein Ersatz der Kult in der Synagoge, die Riten der Hausgemeinschaft und der frommen Bruderschaften in gemeinsamen Mahlen sich entwickelten, wanderten, wie O. Holtzmann[1] bemerkt hat, solche Ideen auf diese über. Daß man auch hier ‚am Tische Gottes' ‚vor Jahveh' zu essen sich bewußt war, ist schon oben bemerkt (S. 224).

Speziell das Brot ist überall etwas Besonderes, und das Essen des Brotes jemandes ist etwas ihm eng Verbindendes. ‚Der sein Brot ißt', ist synonym mit enger Verbundenheit und Zugehörigkeit des das Brot Essenden mit dem das Brot Schenkenden.

---

[1] Vgl. oben S. 223 Anm. 1.

Wie massiv diese Vorstellungen waren, davon zeugt eine Erzählung im Testamentum Hiobi Kap. VII,[1] auf die mich D. Frankenberg aufmerksam macht. Hier nähert sich Satan dem Hiob, um ihn zu verderben. Er möchte, daß Hiob mit ihm in Gemeinschaft tritt. Er bittet seine Türhüterin um ein ‚Brot *aus den Händen* des Hiob'. Aber Hiob erkennt die Tücke. Er sendet ihm ein Brot hinaus, aber ein verbranntes, das die Gemeinschaft, die sonst durch ‚das Brot aus seinen Händen' hergestellt worden wäre, nicht herstellt, sondern durch das, weil es ein verbranntes ist, ersichtlich das Gegenteil, nämlich die gründlichste Abscheidung von Satan bewirkt werden soll. Auch hier haben wir einerseits die Idee, daß wer *aus jemandes Händen* sein Brot empfängt, mit ihm in engste Gemeinschaft kommt, (in invertierter Form), und andererseits ein drōmenon mit der Idee ‚effektiver Repräsentation'. Wie das eigentlich die Gemeinschaft herstellende Brot ein verbranntes ist, so soll alle Gemeinschaft zerstört sein. ‚Nicht sollst du von meinen Broten essen, weil ich von dir *gelöst* bin' – läßt Hiob dem Satan hinaus-sagen. Dieses Gelöst-sein von ihm stellt das Hinaus-senden eines verbrannten Brotes dar und wirkt es zugleich.

Besonders das Opfer-brot ist ein ‚Hochheiliges', 3. Mos 24, 9. Und was für uns noch wichtiger ist: sein Essen dient zur Sühnung, zur Entprofanisierung, zur Weihung. So in 2. Mos 29, 33. In v. 32 war hier die Rede gewesen von Opfer-fleisch und von lechem, von Brot, v. 33 fährt fort:

ve ākelū ōtām, ascher kuppar bāhem, ... leqaddēsch ōtām.

Das heißt: ‚Und sie essen diese (nämlich das Fleisch und das Brot), wodurch die Entsühnung (an ihnen) vollzogen wird, um sie (nämlich die Essenden) zu heiligen.' Das Brot, das als Opfer-gabe gebracht wurde und als solches geweihtes Brot ist, heiligt im Essen.

Solche Assoziationen hatte im Gefühl, wer am Opfer-kulte oder am Essen einer durch die berākah geweihten Speise teilnahm. Man darf also sagen: Wie einerseits die Symbolisierung des eigenen Gebrochen-werdens durch das Brechen des Brotes gewiß nicht befremdlich ist bei einem, der die ōtōt der alten Profeten kannte und der selber Profet war, so ist andrerseits noch weniger befremd-

[1] Texts and Studies, Contributions to Biblical and Patristic Literature, edited by J. Armitage Robinson, vol. *V*, London 1899; darin No 1 = Apocrypha anecdota II, 1897, edited by Montague Rhodes James, S. 107. – Dasselbe in deutscher Übersetzung bei Paul Rießler: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, 1928, S. 1104ff., insbes. S. 1107.

lich, daß er das Essen des durch die Eulogie geweihten Brotes zum effektiven Repräsentanten der Anteilnahme an der Heiligungs-kraft seines messianischen Leidens macht. Ein solches Verfahren war durch alte sakrale Assoziationen im Gegenteile naheliegend.

Fragen wir noch, ob solche Vorstellungen speziell auch in den apokalyptischen Kreisen vorbereitet waren. In Sl. H. wird am Schlusse erzählt, wie der Heilige vor seinem Scheiden zum letzten Male mit den Seinigen zusammen ist. Abschieds-reden sind gehalten. Und nun, Sl. H. Seite 97, heißt es:

> Es antwortete Methusalom seinem Vater Henoch und sprach: ‚Ist es wohlgefällig deinen Augen, Vater, so wollen wir Speise bereiten vor deinem Angesicht, damit du segnest unsere Häuser und unsere Söhne und alle deine Hauskinder und du verherrlichst dein Volk und du alsdann hinweggehest.'

Das heißt: der scheidende Heilige wird gebeten, mit den Seinigen noch ein Abschieds-mahl zu halten, das zugleich seine persönliche Segens-kraft (seine berākāh) auf seinen Kreis und sein Volk übertragen soll. Im gemeinschaftlichen Mahle und speziell im Abschieds-mahle zusammen mit dem Heiligen liegt also eine weihend-segnende Kraft für die Hinterbliebenen.

Und weiter auf Seite 101 sprechen sie zu ihm:

> Benedeit bist du dem Herrn, dem ewigen Könige. Und jetzt (als zu Gott Gehender) segne dein Volk und verherrliche uns vor dem Angesichte des Herrn, weil dich der Herr erwählt hat und dich gesetzt hat zu einem, der wegnimmt unsere Sünden.

Der von Gott Erwählte, der sich ihm geheiligt hat, er nimmt, indem er scheidet, hinweg die Sünden derer, die zu ihm gehören. Bemerkenswert ist hierbei noch, daß solche Ideen in diesen Kreisen so nebenbei und ohne besonderen Akzent und ohne weitere Umstände auftreten. Sie verstehen sich hier eben, wie wir früher gesagt haben, einfach von selbst und bedürfen nicht, besonders ‚gelehrt' zu werden. Sie entsprechen genau den Worten des ‚Betagten', die wir oben in H. 71, 15–16 schon gefunden hatten:

> Also wird dir geschehen: Alle, die auf deinen Wegen wandeln – du, den die Gerechtigkeit nimmer verläßt – deren Wohnen und Erbteil werden bei dir sein.

Denn auch das hieß nichts anderes als: um deiner Gerechtigkeit willen sollen auch sie gerechtfertigt werden und ihr Erbe erlangen.

11. ZUSAMMENFASSUNG DER ERGEBNISSE

So tritt uns Zusammenhang und Sinn von Handlung und Wort der ganzen Abendmahls-szene in klares Licht. Alte wohlvertraute Riten vollziehen sich. Aus der Situation heraus erfüllen sie sich mit einem eigenen und neuen Sinn. Nachdem Christus alter Sitte gemäß zunächst einen kōs schel berākāh, den er bereits mit einem Ausblicke auf das einstige messianische Mahl begleitet hat, gesegnet und verteilt hat, läßt er auf diese Einleitung den Akt, der den eigentlichen Sinn der Handlung trägt und ihr Wesen ausmacht, folgen. Als Bundes-mittler testiert er sein eigenes Erbe des Reiches dem Jünger-kreise, nachdem er sie für dessen Empfang geweiht hat durch Anteilnahme an der Sühn-kraft seines Gottesknechtsleidens. Wie er selber durch sein gehorsames Leiden zum Ererben des Reiches ‚sich heiligt', so heiligt er durch dasselbe sie zum Empfange seines Testamentes. Ein Nachhall dieser Heils-logik findet sich selbst noch im Johannes-evangelium in den Worten, 17, 19:

Ich heilige mich für sie, daß auch sie wahrhaft geheiligt seien.

Er tut damit nichts anderes, als daß er seine ‚didachē', daß der Menschensohn leiden müsse, das heißt, daß er der jesaianische Gottesknecht sei, gipfeln läßt in einer Sinn-vertiefung des einzigen Ritus, den die jesuanische chabūrāh schon besaß, den des geweihten gemeinsamen Mahles. Er tut es in einer Weise, die durch jüdische Assoziationen verständlich und nahegelegt war. –

Der alte Mahl-ritus geht in seiner Gemeinde weiter. Von dem Ritus mitgetragen und weiter getragen macht die neue Sinn-deutung, die Christus ihm gegeben hat, aus ihm einen Ritus von einer Sinntiefe, wie ihn keine andere Religions-gemeinde aufzuweisen hat.

Die erste und unmittelbare Pointe der Handlung Christi aber war die streng eschatologische Zuspitzung auf das Ererben des Gottesreiches. Das ist wichtig auch für die Praxis dieses Ritus, wie wir sie heute üben, und für ihre Kritik. Unsere Praxis spitzt den Sinn des Ritus zu auf ‚Sünden-vergebung'. Das ist nicht falsch, denn in der Anteilhabe an der Weihe und Sühne durch das Leiden des Gottesknechtes ist Sünden-vergebung mit impliziert. Aber es ist doch auch nicht richtig. Denn hier wird das Mittel ungebührlich betont auf Kosten des

Zweckes. Sünden-vergebung, Sünden-sühne sind in der Christenlehre, die indertat ‚konsequente Eschatologie' sein soll, nicht Zweck, sondern auch sie sind nur Mittel, nämlich zum eschatologischen Endziel. Sie sind Mittel dazu daß Menschen eingehen sollen in Gottes Reich, daß Sünder – entsühnt – Gott schauen können.

Diesen streng eschatologischen Bezug von Sünden-sühne hat Luther, zwar nicht in seiner Abendmahls-lehre, wohl aber in der Erklärung des zweiten Artikels rein und klar festgehalten:

> Ich glaube daß Jesus Christus mich erlöset hat von allen Sünden mit seinem unschüldigen Leiden und Sterben, auf daß ich in seinem Reiche unter ihm lebe und ihm diene.

Dieses ‚Auf daß' entspricht mit seiner Logik der Logik des ‚Und', welches die Worte ‚dies bin ich' verbindet mit den Worten ‚ich vermache euch' in unserer ältesten Abendmahls-perikope.

12. DIE SPÄTEREN ENTWICKLUNGEN, VERÄNDERUNGEN UND SINN-VERSCHIEBUNGEN

1. Die Christologie der jerusalemischen Gemeinde war noch nicht die Kyrios-Christologie Pauli (und noch weniger die Logos-Christologie des Johannes) sondern die Gottesknecht-Christologie Christi. Ihr heiliges Mahl war noch nicht das kyriakon deipnon sondern die klasis tou artou, die fractio panis, das Brot-brechen. Sie nahm am Tempelkult und zweifellos auch am synagogalen Kulte teil, aber ‚in den Häusern' hielt sie das gemeinsame geweihte Mahl religiöser Konventikel-genossen, der chabērim. Man sagt, dies Mahl sei in der Urgemeinde ursprünglich einfach das gewöhnliche mit üblichen Tisch-riten ausgestattete Mahl gewesen. Brot-brechen heiße einfach ‚eine Mahlzeit halten'. Man fügt den gelehrten Grund hinzu, der Name für eine Mahlzeit sei ‚ja' allgemein der Terminus perūsāh gewesen und perūsāh heiße Brot-brechen. Wer die letztere Behauptung aufgebracht hat, ist mir unbekannt. Sie ist ein gelehrtes Fündlein, das sich von Kommentar zu Kommentar weiter schleppt. Sie ist falsch, perūsāh heißt nirgends ‚Mahl' sondern überall, wo es vorkommt, heißt es ein Abgebrochenes, pars fracta, und bezeichnet nicht den Akt des Brot-brechens sondern das abgebrochene Stückchen Brot. Ja es kann garnicht Brot-brechen heißen, denn es ist eine passivische Partizipial-bildung und heißt nicht frangere

sondern fractum. Nirgends ist es Name für eine Mahlzeit. Brotbrechen als Name dieser speziellen Feier-handlung ist ein singulärer nur hier erfundener, nur dieser Feier dieses Konventikels geltender neuer Name und weist auf einen singulären, neuen, nur hier vorkommenden Sinn hin.

Die Übersetzung von perūsāh mit Brot-brechen geht vielleicht zurück auf G. Klein, Die Gebete in der Didachē, in Zeitschr. f. N. T. Wissenschaft, 1908, S. 135. Er sagt: ‚Diese Benediktion (nämlich über das Brot) wurde auch paras, perūsa, ‚Brotbrechen' genannt.' Er bezieht sich dabei auf J. Levy, Neuhebr. u. chald. Wörterbuch üb. d. Talmudim u. Midraschim, Bd. IV, 1889, S. 122, pāras Nr. II, und auf die Stelle aus Rosch haschānah 29 b, die er übersetzt:

> ‚Man darf nicht beim Anschneiden des Brotes für Gäste den Segen sprechen außer wenn man mit ihnen ißt.'

Auf Klein weist Löschke zurück, und von beiden scheinen andere abhängig zu sein. Der Satz von Klein enthält aber vier Fehler. J. Levy selber sagt nirgends, daß perūsāh Brot-brechen geheißen habe, und kann das nicht sagen, weil es keinen Sinn hat. Denn perūsāh ist pt. pass. und heißt das Gebrochene. Es kann in erweitertem Sinne gebraucht werden, aber weder für Brot-brechen noch für Benediktion sondern für Brot. perūsāh = Brot kommt gelegentlich vor, was sich begreift, da das Brot bei Tische immer ein gebrochenes war. So heißt es auch in der angeführten Stelle aus Rosch hasch., wo es weder Anschneiden noch Segen-sprechen sondern klasma = gleich das Tisch-brot heißt. So heißt auch in der Didachē nicht der heilige Akt selber perūsāh sondern eucharistia; perūsāh = klasma heißt auch in ihr das Brot, und weiter nichts.

Pāras kann – was uns übrigens für den Sinn von perūsāh nicht interessiert – indertat sich mit ‚Benediktionen sprechen' verbinden, aber dieses pāras hat mit Brot-brechen und mit Brechen nichts zu tun sondern bedeutet nach J. Levy, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, Bd. IV, 1924, S. 122, pāras Nr. I[1] ‚die Benediktionen zum Schema teilen', nämlich sie so teilen, daß zwei vor und eine nach dem Schema selber kommen, hat also mit Brot-brechen nicht das mindeste zu tun. Die Stelle aber aus Rosch hasch. lautet wörtlich:

> Man darf nicht für Gäste das Brot brechen, außer wenn man selber mit ißt. Aber man darf es wohl für seine Kinder und Hausgenossen brechen (auch ohne daß man selber mit ißt).

Vergleiche Laz. Goldschmidt in der neuesten Übersetzung des babylonischen Talmud, 3. Bd., Berlin, 1889, S. 632, insb. Anm. 43). Dieses Brechen des Brotes ist natürlich mit der üblichen berākāh begleitet, aber es heißt nicht Benedik-

[1] Text und Seitenzählung sind dieselben wie in der oben zitierten und von Klein benutzten ersten Auflage.

tion sondern eben Brot-brechen. Noch weniger heißt es perūsāh. Und am allerwenigsten heißt hier oder sonstwo die Mahlzeit selber ‚Brot-brechen'. Um was es sich in dieser Stelle handelt, ist einfach folgendes. Die Rabbanen unterschieden ein Mahl von Nicht-Hausgenossen (etwa das Mahl einer chabūrāh) und von Hausgenossen. Im ersteren Falle soll jemand, der nicht selber am Mahle teil nimmt, auch nicht das Brot brechen. Im zweiten Falle aber soll er es auch, wenn er nicht selber mit ißt, wohl um auf jeden Fall die Tisch-sitte zu wahren.

Daß das Brechen des Brotes eine jüdische Zeremonie war, wie Löschke sagt, ist so selbstverständlich und wohl bekannt, daß es überflüssig war, hierfür noch Stellen anzuführen. Worauf es angekommen wäre, das ist, eine einzige Stelle zu zeigen, wo ‚Brot-brechen' ein Name für das Halten von Mahlzeiten ist. Und solcher Stellen giebt es keine, und die Stellen, die Billerbeck dafür anführt, beweisen sämtlich grade gegen ihn. – Kurz, es bleibt dabei, daß die erste Gemeinde in den Häusern zusammenkam um ‚das Brot zu brechen', daß dieses zugleich ohne Frage hier indertat dieses Mahl bezeichnet, und daß bei Mählern allgemein und sowieso das Brot gebrochen wurde, und daß gleichwohl nie und nirgend vorher oder sonst ein Mahl ein Brot-brechen genannt worden ist. Also hatte dieses Mahl eben seinen besonderen Sinn als Brot-brechen, das hier dann gleichfalls einen besonderen, sonst nicht mit ihm verknüpften Sinn haben mußte. Q. e. d.

Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die ganze Annahme, Brot-brechen sei der Name für jüdische Mähler und habe perūsāh geheißen, erst aus der Tatsache, daß es nun eben in der Apg. so heißt, ‚herausgesponnen' ist. Der erste meinte so, der zweite nahm's für bare Münze, der dritte sagt als Selbstverständlichkeit: Perūsāh heißt Brot-brechen und ist ‚ja' der Name für ein jüdisches Mahl.[1]

Daß dem Brot-brechen das Essen des Brotes folgte, ist selbstverständlich. Daß es – wenigstens in der Regel – von einer wirklichen Mahlzeit gefolgt war, ist für lange Zeit die Regel gewesen.[2] Aber wenn man eine solche Mahl-feier ‚das Brot-brechen' nennt, also den Namen wählt nach einem an sich völlig trivialen Umstande, so

[1] Übrigens ist die Stelle aus Rosch hasch. in anderer Hinsicht interessant. Sie gebietet im Falle eines chabūrāh-mahles, daß wer nicht mit ißt, das Brot nicht brechen soll. Sie setzt also doch wohl voraus, daß das Gegenteil vorgekommen ist. Es wäre also indertat möglich, daß – worüber man gestritten hat – Jesus Wein und Brot gesegnet und verteilt hat, ohne selber daran teil zu nehmen.

[2] Daß es aber auch als abgetrennter Ritus für sich vorkommen konnte, scheint die Szene von Troas nahe zu legen, Apg 20, 11. Denn nach Mitternacht wird man schwerlich noch ein eigentliches Mahl gehalten haben, wohl aber konnte man auch dann noch, im Zusammenhange mit religiösen Gesprächen, einen kurzen heiligen Gemeinschafts-ritus vollziehen.

beweist man damit, daß das Brechen in diesem Falle eben nicht trivial sondern das sinntragende Moment der Feier ist. Man meint ein rituelles Spezialmoment, das so sinnschwer ist, daß die ganze Feier darnach den Namen erhält. Im Gebrochen-werden ist das zentrale Moment enthalten. Das kann aber nur sein, wenn dieses Gebrochen-werden signifikant ist. Signifikant aber kann es nur sein, wenn es signum ist, nämlich für das Gebrochen-werden Christi im Tode. Das heißt: der an sich alte Ritus gemeinsamen religiösen Mahles ist erfüllt mit dem Sinne der Feier und rituellen Anteilhabe an Christo, dem Gebrochenen. Die Feier der Urgemeinde entspricht also insofern noch ganz dem Sinne der Urhandlung Christi.

Auch dadurch entspricht sie ihm, daß der Name nicht etwa von der Kelch-spende hergenommen ward. Diese war eben nicht das Zentrum der Handlung Christi selbst gewesen, ja, in seiner eigenen Handlung war der Kelch in seinem Sinn überhaupt noch nicht der fractio panis gleichgeordnet. Der Sinn seiner Handlung zentrierte sich indertat um den Akt der fractio panis selber und allein, und wollten wir selber versuchen, seiner Handlung einen kurzen prägnanten Namen zu geben, so würden wir vermutlich selber darauf kommen, von ‚Christi Brot-brechung' zu reden. –

Man feierte den Ritus en agalliasei, unter Jubeln, in ekstatischer Freude, charakteristisch für einen messianisch-‚schwärmerischen' Konventikel, der sich als Anerben des ‚Menschensohnes' weiß.

2. Zum Vergleiche setzen wir hier neben den nach S. 218 korrigierten Urbericht den Bericht aus Mt 26, 26–29.

Der Urbericht	Der Bericht bei Mt
Und als die Stunde kam, setzte er sich nieder und die Apostel mit ihm.	Als sie aber aßen,
Und er nahm einen Kelch, dankte und sprach: Nehmt dies und verteilt es unter euch.	(fehlt bei Mt)
Denn ich sage euch: nicht mehr werde ich von jetzt an von diesem Erzeugnisse des Weinstockes trinken, bis auf den Tag, da ich es mit euch neu trinken werde im Reiche meines Vaters.	(ans Ende verschoben bei Mt)

Und er nahm das Brot, dankte, brach und gab es ihnen, sprechend: dies ist mein Leib,	nahm Jesus Brot, segnete und brach es, und nachdem er es den Jüngern gegeben hatte, sprach er: Nehmet, esset, dies ist mein Leib.
	Und er nahm einen Kelch, dankte und gab ihn ihnen, sprechend: Trinket alle daraus. Denn dies ist mein Blut
und ich vermache euch durch Bund,	des Bundes, das vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden.
	Ich sage euch aber: nicht mehr werde ich von jetzt an trinken von diesem Erzeugnisse des Weinstockes, bis auf den Tag, da ich es neu trinken werde mit euch im Reiche meines Vaters.
wie mir mein Vater durch Bund gestiftet hat, das Reich, auf daß ihr essen und trinken werdet an meinem Tische in meinem Reiche und sitzen auf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels.	Die Verheißungs-worte an die Elf. Sie fehlen bei Mt.

In ihrer Ähnlichkeit mit alten Tisch-riten, aber zugleich in ihrer Verknüpfung von nur erst einleitendem Kelch und eigentlicher Hauptaktion, steht im Urbericht eine durchaus situations-gemäße aber auch streng situations-gebundene, später unerfindliche Symbolhandlung Christi selber vor uns. Man sieht dann fast mit Augen, wie dieser alte Bericht und die von ihm geschilderte Praxis unter Zeiteinflüssen in Bewegung gerät, sich eigentümlich ändert und neue Momente aufnimmt.

3. Das Hervorstechendste im späteren Berichte ist zunächst nicht einmal die Verwandlung des Eingangs-kelches in einen ‚Blut-kelch' und seine Verschiebung, denn dies ist einfache Symbolverdoppelung durch Angleichung, sondern der Fortfall der Verheißungs-worte an die Elf. Es war diejenige Änderung, die sicher als die erste eintrat und eintreten mußte.

Sie war automatisch und notwendig gegeben mit der Tatsache, daß das chabūrāh-Mahl nicht im engsten Kreise der elf Jünger fortging, sondern in einem immer wachsenden Kreise, der auch solche

umfaßte, die an Christi letztem Mahle nicht selber teilgenommen hatten. Die streng situationsmäßige diathēkē für die Elf mußte hier notwendig und von selbst ihre enge und strenge Augenblickskontur verlieren. Sie wurde zu einer diathēkē überhaupt und assoziierte sich den in der Urperikope nicht mit gemeinten Sinn eines ‚neuen Bundes' im Kontraste zum ‚alten' Sinai-bunde. ‚Falsch' war auch dieses an sich nicht, denn daß mit Christo im Gegensatze zur alten dispensatio etwas durchaus Neues einsetze, das ‚Gesetz und Profeten' abrogiere, das war von ihm selber scharf genug ausgesprochen und entsprach dem Inhalte seiner Botschaft. Gleichwohl war es eine Erweiterung seines eigenen Urwortes von der speziellen diathēkē des Reiches und des Himmels-mahles an die Elf. Mit dieser unvermeidlichen Sinn-umstellung ergab sich dann zugleich die Verdunklung der streng und eng eschatologischen Beziehung des Ritus überhaupt.

4. So erklärt sich dann auch der Umstand, daß alsbald in die alte Perikope fremde Einschübe eindringen konnten. Das Wort: ‚und ich vermache euch ...' ward nicht mehr in seinem engen Sinnzusammenhange mit dem Brot-worte gewürdigt, ja konnte nicht mehr so gewürdigt werden. Der Zusammenhang lockerte sich. Das Wort mußte erscheinen als ein Sonderwort, das mit der klasis tou artou nichts zu tun hatte, sobald diese als das Gemeinde-sakrament verstanden wurde. So konnte es abtreiben, wie eine Scholle für sich, von seinem Festlande. Durch alttestamentliche Assoziationen konnte zunächst das Judas-wort, konnten sodann andre Worte zwischeneintreten. Und die Verheißungs-worte an die Elf, nun selber isoliert und gar hinter die Szene vom Streit der Jünger geraten, bedurften nun einer eigenen Motivierung, die in Lk 22, 28 – wie wir gesehen haben, ungeschickt – versucht wird.

Ja, das Verheißungs-wort an die Elf konnte nicht nur abtreiben, sondern mußte abgetrieben werden und möglichst aus seinem ursprünglichen Zusammenhange gelöst werden, denn der inzwischen erweiterte Sinn des Ritus wurde jetzt von ihm gradezu bedroht und konnte seine Verknüpfung mit seinem aition, mit den verba institutionis nicht länger erlauben.

So steht es in Lk 22, 29 einsam und isoliert. Mt kennt es noch, aber entfernt es nun vollends aus der Erzählung von Christi letzter Nacht überhaupt. Das so signifikante Wort von der diathēkē des Gottesreiches

> wie mir mein Vater gestiftet hat, so stifte ich euch

läßt er fort, denn für ihn hat die diathēkē längst den weiteren Sinn gewonnen, und den so verstümmelten Rest fügt er ungeschickt ein in ein ganz anderes und in anderer Situation gesprochenes Logion. Er erzählt bei ganz anderer Gelegenheit, Mt 19, 27 ff.:

> 27 Petrus sagte zu ihm: Siehe wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt. Was wird uns nun? 28 Jesus aber sagte zu ihnen: Wahrlich ich sage euch, ihr, die ihr mir folget, werdet in der Wiedergeburt, wenn der Menschensohn sitzt auf dem Thron seiner Herrlichkeit, ebenfalls auf zwölf Thronen sitzen und richten die zwölf Stämme Israels. 29 Und wer überall verlassen hat Häuser oder Brüder oder . . ., der wird viel mehr empfangen und ewiges Leben ererben.

Daß hier v. 28 aus unserm alten Texte entstanden ist, ist klar. Aber jede Spur der echten Situation ist verloren, das Wort vom diatitesthai weggebrochen, das Jesu fremde Wort von der ‚Wiedergeburt' als Ausdruck für das künftige Reich eingefügt, und die Jünger werden als ‚zwölf' vorausgesetzt, was im alten Texte nicht geschehen war. Auch fehlt das urwüchsige ‚Essen und Trinken' des alten Textes. Man sieht hier wieder, wie ein altes jesuanisches Urwort im Versinken ist. Zugleich ist das Wort, wie schon gesagt, künstlich eingebettet in ein anderes Wort anderer Situation. Man merkt dieses dem Gefüge bei Mt selber noch an. Petrus sagt: ‚Wir haben alles verlassen.' Dem korrespondiert genau v. 29: ‚wer verlassen hat . . .', und dies war natürlich der Beginn der ursprünglichen Antwort auf die Petrus-frage; v. 28 ist künstlich addiert. Daß es sich wirklich so verhalten habe, ist glücklicherweise auch direkt noch erweislich, denn das alte Logion, in welches Mt hier unsere Worte künstlich einbettet, um einem lose treibenden Überlieferungssplitter eine Stätte zu geben, ist noch rein und für sich erhalten in Mc 10, 28 ff.: Hier korrespondiert die Antwort Jesu der Petrus-frage genau. Und hier ist das Bett gegeben, in das Mt eingebettet hat,

und das bei ihm für unser altes Wort zum Prokrustes-bett geworden ist. – Das alte Verheißungs-wort an die Elf selbst aber, von dem Mt wenigstens noch eine Erinnerung retten wollte, wird von Mc als nicht mehr zeitgemäß dann überhaupt unterdrückt. Wir erinnern uns, daß es derselbe Mc war, der in der Beelzebub-szene gleichfalls das nicht mehr zeitgemäße Urwort Jesu unterdrückte: ‚Das Reich Gottes ist zu euch gekommen'.

5. Das Brot war zum Mahle unentbehrlich; es war doppelt unentbehrlich, wenn man Christi Feier wiederholen wollte, denn es trug den Symbol-sinn des Aktes. Wein aber trank man, wenn man ihn hatte, und wenn man ihn nicht hatte, trank man ihn nicht. Auch war zum Ritus der fractio panis der Kelch nicht unbedingt erforderlich, denn in Christi Handlung war er selber nur ein accidens gewesen. So erklärt sich, daß in gewissen Kreisen christlicher Konventikel der Ritus als bloßes Brot-brechen geübt worden ist. Er wird schon in der armen Jerusalemer Urgemeinde selber in dieser einfacheren Form oft genug vorgekommen sein.

6. Der Kelch war in der Handlung Christi nur Einleitung gewesen, mit einem eschatologischen Ausblick, der gleichfalls an sich rein auf die Situation ging. Von der ‚fractio panis' aus mußte er entweder rein als accidens erscheinen und überflüssig werden, und das ist in manchen Kreisen wirklich geschehen, oder er mußte von der zentralen Brot-handlung aus gedeutet werden, indem sich deren Sinn ausdehnte auf das accidens, und mußte ihr assimiliert werden, und das lag sehr nahe durch eine fast unvermeidliche Analogisierung. Das gebrochene Brot ‚war' der gebrochene Leib Christi. Was lag näher, als daß der (ursprünglich aus dem Mischkelch in die Einzel-kelche gegossene) Wein das vergossene ‚Blut' Christi ‚war'. Die ursprüngliche Gleichung Brot = Leib zieht die spätere Gleichung Wein = Blut assoziativ nach sich. Solche Analogisierung spricht sich dann aus in den Worten, die Paulus in dem von ihm überkommenen Berichte vorfand: ‚Desselbigen gleichen'.

Bei dieser Parallelisierung und zugleich Unterscheidung von ‚Leib' und ‚Blut' wirkte vielleicht ein sprachlicher Umstand mit.

Aramäisch hatte Christus gesagt: dēn hū gūfī, und dies hatte die Assoziation von ‚Dies bin ich selbst'. Wurde in griechisch redenden Gemeinden für gufī dann eingesetzt: to sōma mou, so verdunkelte sich die spezifisch aramäische Assoziation ‚ich selbst'. Es war nun wirklich nur der ‚Leib' Christi. Das gebrochene Brot, nun eng und einseitig mit dem Sinn von ‚Leib' beladen, mußte dann fast notwendig sich den Wein als ‚Blut' assoziieren.

Sobald dieses aber geschah, mußte dann ebenso notwendig der Kelch vor der Brot-Leib-spende verschwinden und hinter sie treten, denn das Blut konnte nicht vergossen sein vor der Brechung des Leibes.

Zur Legitimation solcher Umstellung entstand wohl das ausdrückliche Wort

... nahm er auch den Kelch nach dem Abendmahle.

Das Wort ist auffallend. In einem Ritus, dessen Abfolge einfach festlag, brauchte man nicht eigens zu erwähnen, daß b auf a folge. Ja, seinem genauen Sinne nach ist dies Wort eigentlich sachwidrig. Denn wenn Christus den Kelch in Analogie zum Brote spendete, so tat er dieses notwendig zwar nach der Brotspende, aber dann unmittelbar nach dieser und nicht erst in weitem Abstande davon, nach der Mahlzeit überhaupt. Der an sich überflüssige Zusatz sieht stark darnach aus, als solle – in nicht eben geschickter Weise – damit ausdrücklich eine Praxis gesichert werden, die mit einer früheren Praxis noch im Kampfe war, mit einer solchen nämlich, wo man noch wußte, daß der Kelch einmal voraus-gegangen war. Die Umstellung des Kelches aber wurde durch den Umstand erleichtert, daß es bei rituellen Mahlen indertat mehrere Becher gab und daß in der Anordnung derselben Freiheit bestand. So teilt mir Herr Rabbiner Cohn aus Marburg mit, ‚daß man den kōs schel berākāh gern auch nach vollendeter Mahlzeit zu nehmen pflegte, und zwar zwei Mal, wenn die Mahlzeit eine gemeinsame war'. Es ist also möglich, daß schon in der Urhandlung Christi selbst indertat auch ‚nach dem Abendmahle' noch Becher umgingen. Auch wenn ‚Qiddūsch gemacht wird', so geschieht dieses zwar in Anschluß an einen der Mahlzeit und auch der Brot-segnung und -spende vorausgehenden

Spezialbecher, aber beim Mahle selber wird dann außer diesem noch weiter Wein eingegossen und getrunken.

7. Indem sich die Kelch-spende der Brot-spende assimiliert und der Wein zum Analogon des Blutes umgeformt wird, indem zugleich das testamentum des Reiches Gottes zur kainē diathēkē wird und als solche sich dem ‚alten Bunde', der im Blute der Opfertiere gestiftet war, kontrastiert, assoziieren sich die alten Ideen vom Opfer-blut und von einem ‚Blut-bunde'. Und dieser Umstand wird zugleich eine der Ursachen gewesen sein, weswegen das Abendmahl Christi später im Typus eines Passah-mahles gedacht ward. Denn das Blut des Passah-lammes war als ein Apotropaion gegen den Zorn Jahveh's gebraucht worden.

8. Aus Christi streng situationsmäßiger Handlung ist im Matthäus-berichte das Sakrament der Kirche geworden. Statt der Anwartschaft auf Reich, Himmels-mahl und Thron für die Elf ist als Ertrag des Sakramentes getreten, was in der Kirche gesucht und gespendet wurde: die Vergebung der Sünden. (Sie ist speziell an den Kelch des Bundes-blutes geknüpft, bezieht sich aber natürlich auf den gebrochenen Leib ebenso.) Das ist wiederum nicht etwa ‚falsch'. Denn Vergebung der Sünden ist nach neutestamentlicher Auffassung selber eschatologisch gedacht als Gabe und Heil der messianischen Zeit, und Vergebung der Sünden gehört selbstverständlich hinein in den Kreis von Assoziationen, der sich um die heiligende Wirkung des Leidens des Gottesknechtes auch in Jes 53 legt. Aber einerseits ist hier, wie wir oben schon gesagt haben, das Mittel zum Zwecke der Reichs-erlangung auf Kosten dieses Zweckes selber in den Vordergrund getreten, und andererseits sind die Assoziationen um das Leiden des Gottesknechtes und damit auch um das messianische Leiden-müssen Christi zwar vager aber auch mannigfaltiger als bloße ‚Sündenvergebung', wie Jes 53 zeigt. Statt gefühlsmäßiger, indefinierter, zugleich reicherer Assoziation tritt der schon dogmatisch werdende engere ‚Begriff' ein.

9. Alte sakrale Mahle sind, wie wir oben gesagt haben, umgeben von Ideen enger Verbundenheit und Einheit der Teilnehmer unter

sich und mit dem Spender des Mahles (dem hēgoumenos). Die Einheit des Brotes, das in der Eucharistie genossen wird, ruft in der alten ‚Apostel-lehre' solche Assoziationen wach in ihrem Gebete, daß, wie dieses Brot aus vielen Körnern eines geworden sei, so auch die vielen zerstreuten Gläubigen auf Erden zusammengeführt werden mögen in die Einheit des Reiches Gottes. Und Paulus spricht aus, daß die das eine Brot Essenden eins seien. Pauli Eucharistie und die der ‚Apostel-lehre" sind von einander unabhängig. Daß sich trotzdem in beiden so verwandte Ideen finden, läßt annehmen, daß diese Ideen einen gemeinsamen Grund haben in Vorstellungen, die sehr früh durchgebrochen sein müssen, ja, die vielleicht schon Christi eigene Handlung, von der wir in unserer Perikope ja fraglos nur den allerknappest zusammengezogenen Bericht besitzen, in eigenen Worten begleitet haben.

10. In Ev Joh 17, 22–23 sprechen sie sich als Worte des scheidenden Christus selber deutlich aus. Von diesen merkwürdigen Versen muß hier noch ein Wort gesagt werden.

Wir haben oben die Gründe eingesehen, warum das aition des Kirchen-sakramentes als solchen in diesem Evangelium aus der Passions-geschichte herausgerückt und auf die Höhe des irdischen Wirkens des Logos-Christos ins sechste Kapitel gerückt werden mußte. Aber trotz seiner späten Logos-christologie überrascht doch grade dieses Evangelium öfters durch manche Einzelzüge, die auf eigene und gute geschichtliche Traditionen hinweisen. Nun heißt es in 17, 22:

> Ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast.

Dies Wort ist zwar gelöst aus jener engen Verbindung mit dem ‚dies bin ich', d. h. mit dem sühnenden Gebrochen-werden Christi, und dafür hatten wir den Grund gefunden. Aber andererseits könnte man kaum einen – wenn schon in johanneischem Terminus vollzogenen – genaueren und so klar in keinem der andern Evangelien sich wiederholenden Nachhall der Reichs-verheißung unserer Urperikope finden, wie in diesen Worten. Joh sagt, statt basileian, doxan. Aber die Idee daß Christus giebt, wie ihm gegeben wor-

den ist, ist dieselbe wie ‚ich stifte euch, wie mir gestiftet ist'. – Es heißt weiter:

> auf daß sie eins seien, ich in ihnen und du in mir, auf daß sie zur Einheit vollendet werden.

Statt der eschatologischen Gemeinschaft in Lk 22, 30 (auf daß ihr esset an meinem Tische in meinem Reiche) tritt hier mystische Gemeinschaft, entsprechend den sonstigen johanneischen mystischen Umsetzungen. Aber eben die Gemeinschaft ist hier wie dort Inhalt des Testamentes. Ja, selbst die Idee ‚mystischer' Gemeinschaft steckt selber als feiner unscheinbarer Keim schon allgemein in dem Gefühle von communio, die in einem sakralen Mahle dargestellt und vollzogen wird.

Daß letztere Ideen einer sakralen Einheit nicht spezifisch paulinische Sonderideen sind, beweist das Beispiel der ‚Apostel-lehre'. Sie sind gefühlsmäßige antike Assoziationen geweihter Mahl-gemeinschaft, ja gemeinschaftlichen Essens überhaupt. Sie ergeben als solche zugleich noch ein assoziatives Moment mehr, durch welches die Idee einer Anteilgabe an Christi eigenem Geschicke und seiner Frucht durch das Essen des gemeinsamen Brotes nahegelegt wurde.

11. Wie aber das Essen des Brotes sich das Trinken des Kelches assimiliert und es mit seinem eigenen Sinn-gehalte erfüllt, so geht auch diese Idee der communio auch auf den Kelch über, und so ergiebt sich nun statt der anfänglichen Weisung: ‚verteilt dies unter euch' (was eine Mehrzahl von Einzel-kelchen voraussetzt)[1] die For-

[1] R. Eisler zitiert in seinem Aufsatze ‚Das letzte Abendmahl' in Ztschr. für die N.T.Wissenschaft, Bd. 25, 1926, Seite 17 aus dem Talmud: ‚Man soll seinem Nachbarn nicht . . . ‚vorgekostete' Becher darreichen', (was im Falle des gemeinschaftlichen Bechers statthaben würde) und fügt hinzu, daß heute noch manche ‚den Wein im Becher des Hausvaters zu weihen und dann aus diesem, meist großen und stattlichen Gefäß in die kleinen Einzelgeschirre aller Familienmitglieder oder Gäste am Tische auszuschenken' pflegen, ‚weshalb der ‚Segensbecher' in die Mitte eines Kranzes aller andern Becher der Tafelrunde gestellt wird'. Er fährt mit Recht auf Seite 19 fort: ‚Der Ausdruck . . . diamerisate eis heautous bei Lk 22, 17 . . . setzt ohne Zweifel und ganz deutlich voraus, daß Jesus den geweihten Qiddus-becher in seiner Hand den Jüngern übergab, offensichtlich damit jeder einzelne daraus Wein in seinen Becher ‚ausgießen' und dann ‚davon trinken' sollte.'

derung: ‚trinket alle daraus', nämlich aus einem einheitlichen, nicht mehr ‚verteilten' Kelche.

12. Den Elfen hatte Christus sein testamentum gestiftet. Schon in der Mt-perikope werden aus den Elf ‚Viele'. Den Grund dafür haben wir erkannt. Daß aber der auffällige Ausdruck ‚für Viele' auftritt, hat denselben Grund wie, daß ‚des Menschen Sohn kommen ist', sein Leben zu geben ‚für viele'. Es ist nämlich derselbe Ausdruck, den wir, dreimal wiederholt, in Jes 53 finden, als Bezeichnung für diejenigen, die Anteil gewinnen an der Sühnkraft des Gottesknechtes.

13. Jesus stiftet nicht einen neuen Ritus, sondern alten, in Israel und in Jesu chabūrāh wohlbekannten, von selbst vorhandenen, von selbst auch weiter gehenden Riten giebt er in jener Situation einen zunächst streng situationsmäßigen Sinn. Er hat deswegen auch nicht gesagt: ‚so und so sollt ihr fortan verfahren, dieses und dieses sollt ihr tun.' Denn so und so verfuhr und tat man längst, und so würde man auch ohne seine Handlung gewiß weiter verfahren haben, wenn man überhaupt als chabūrāh zusammenblieb und dann naturgemäß auch das gewohnte Mahl der chabūrāh fortsetzte.

Anders wurde das, sobald der Ritus überging in Kreise, die solche Riten selber bisher weder hatten noch kannten. Hier erschien das Ganze notwendig als eine eigene und neue ‚Stiftung'. Und hier mußten ergänzende Worte notwendig werden und sich einstellen, die aufforderten, den Ritus zu vollziehen und ihn so und so und zu dem und dem Zwecke zu vollziehen. ‚Dieses tut – zu meinem Gedächtnis.' Solche späteren Worte erklären sich einfach genug daraus, daß es für Heiden-christen sich eben nicht um eine bloße neue Assoziation an einen längst vorhandenen Ritus, der als solcher längst ‚getan' ward, handelte, sondern indertat um eine Riten-stiftung, die dann natürlich auch eines eigenen und ausdrücklichen Befehles zu seiner Einführung und Ausführung bedurfte.

14. Wenn Paulus in Fällen besonderer Entscheidungen mit Autorität reden will, so beruft er sich auf eine ‚Verordnung' des

Herrn. So in 1. Kor 7, 10, 1. Kor 9, 14. Solch verordnendes Herrnwort hat er nicht aus sich selbst, sondern eben vom Herrn. Und nicht durch eine spezielle Privat-offenbarung, sondern selbstverständlich durch Vermittlung der Tradition der Gemeinde, in die er eingetreten ist und durch deren paradosis er die paradosis vom Herrn überkommen hat. Das ist auch der selbstverständliche Sinn seiner Eingangs-worte zu seiner Abendmahls-perikope in 1. Kor 11, 23:

Denn ich habe vom Herrn her überkommen. . . .

Zugleich überliefert er das vom Herrn Überkommene hier in Gestalt eines Berichtes, der offenbar längst feste Stilform besaß und einen längst stilisierten Ritus voraussetzt. Er ist ein erzählender Bericht, der in dieser Form als eine direkte Offenbarung von seiten des erhöhten Christus einfach unmöglich ist. Christus selber kann ihm nicht ‚geoffenbaret' haben:

‚Der Herr Jesus in der Nacht, da er verraten ward'.

Vielmehr das ist menschliche Erzählungs-weise, das ist kanonisch gewordene Gemeinde-tradition. In Damascus ward Paulus in die Gemeinde aufgenommen, und wie er hier die Taufe empfangen hat, so ist er hier selbstverständlich sogleich auch aufgenommen in die sakrale Mahl-gemeinschaft des jesuanisch-messianischen Konventikels. Vermutlich hat er den Ritus hier zunächst noch in der altertümlichen Form mitgefeiert, die den Kelch noch an erster Stelle hatte, woher sich Pauli gelegentliche Voranstellungen des Kelches vor dem Brote, die wir oben erwogen haben, erklären würden. Vielleicht hat er dann etwa in Antiochien die entwickeltere Tradition übernommen und diese für die Christus-gewollte erkannt. Konstruiert, erfunden hat er seinen Bericht nicht und auch einzelne Züge daran nicht. Denn was er berichtet, ist deutlich längst fertiges, längst streng rituell formuliertes Traditions-gut, das er eben ‚überkommen hat', wie er selber sagt. Dieser von ihm schon überkommene Bericht ist schon weiter entwickelt als die Berichte bei Mc und Mt, aber die Linie der Entwicklung ist dieselbe, und in gewisser Hinsicht, nämlich in Hinsicht der eschatologischen Zuspitzung der Handlung Christi, wahrt Paulus das alte Erbe besser

als jene beiden. Denn zwar die Reichs-verheißung Christi ist auch hier weggebrochen, aber in der Ergänzung in v. 26:

> So oft ihr demnach dieses Brot eßt und diesen Kelch trinkt, sollt ihr den Tod des Herrn verkündigen, bis er kommt,

scheint sie noch hindurch. Unmöglich ist zugleich die Annahme, daß einem ‚einfachen Gemeinde-mahle', wie es in Jerusalem gehalten worden sei, ‚durch Paulus ein ganz anderer Sinn gegeben worden sei'. Er hat vierzehn Tage in Jerusalem geweilt, ‚um Petrus zu besuchen' (historein, mit dem Nebensinn von Kennenlernen und Befragen). Er hat gewußt und kennenlernen, daß und wie man hier das Brot-brechen hielt. Das schließt Abweichungen in Einzelheiten der Praxis des Ritus nicht aus, aber durchaus schließt es aus, daß der Grund-sinn seines eigenen Ritus von dem in Jerusalem völlig abgewichen wäre. Nur wenn die fractio panis in Jerusalem selber den Sinn sühnender Todes-feier Christi hatte, konnte Paulus seinen eigenen Bericht vom Mahle als einen ‚vom Herrn her' stammenden halten.

15. Über die Behandlung des Kirchen-sakramentes im Johannesevangelium haben wir gesprochen. Die seltsame Formel aus dem ‚Hohepriesterlichen Gebete', die wir schon angeführt haben, ist noch ein Nachhall davon, daß Christus – durch sein williges Todesleiden – sich selber ‚heiligt', um zugleich dadurch die Seinigen zu heiligen. Aber längst ist an die Stelle der primitiven Messianik Christi im Typus des pais theou die Logos-christologie getreten. Die Heilsgüter, die der Logos gewährt, sind: er selbst als Licht Leben Erkenntnis Wahrheit. Nicht die anamnēsis seines Todes wird darum das Wichtige, sondern die Mitteilung seines Lebens als Lebens-kraft. Nicht ans Ende gehören darum die maßgebenden sakramentalen Worte sondern auf die Höhe des irdischen Wirkens des Logos in seiner irdischen Erscheinung. Nicht auf den ‚Leib', – das heißt auf Christum als den Gebrochenen – kommt es an, sondern auf den Logos als Seelen-speise, auf sein ‚Fleisch', das, was ‚Leib' nicht kann, die geistige Speisung, durch die Lebens-kräfte des Logos repräsentiert. Denken wir uns nun den Einfluß solcher Vorstellungen wirksam in Bezug auf Sinn- und Praxis-gestaltung einer immer noch flüssigen, obendrein durch Pneumatiker und ihre nicht formulierten

sondern frei inspirativen Gebete geformten Liturgie, so können wir vermuten, wie sich in solchen Kreisen etwa die eucharistischen Gebete formen mußten. Sie müssen Ähnlichkeit gehabt haben mit den Ideen-gängen des ‚Hohepriesterlichen Gebetes' und der ‚Abschieds-reden' im vierten Evangelium: Bitt-und Dank-gebete etwa für ‚das Brot des Lebens', für Licht Erkenntnis Wahrheit Unsterblichkeit, die Christus ist und hat und gibt, indem er sich unter Brot und Wein als geistige Speise selber ‚zu essen' gibt, während die Assoziationen des Todes-leidens zurücktreten und wohl gar ganz verschwinden. Wie durch Zufall sind uns nun solche durch ‚johanneische' Ideen mit bestimmten Eucharistie-gebete noch erhalten, nämlich in der ‚Apostel-lehre'.

16. In der ergreifenden Eucharistie der Apostel-lehre ist ältestes Erbe und umgestaltender Einfluß deutlich erkennbar. Sie scheint in ihrer uns erhaltenen Form aus Ägypten zu stammen. Aber die in ihr zusammengefaßten Materien müssen zum Teil aus Palästina selber sein, denn nur in Palästina, durchaus nicht in Ägypten kann man auf die Idee kommen, daß das Korn auf den Höhen der Berge wächst. Zugleich zeigt diese Eucharistie die deutlichsten Anklänge an palästinisch-jüdische und judenchristliche Tisch-riten und Tischgebete, und speziell an den Ritus des Qiddūsch. Andererseits zeigt sie in ihren Termini eine deutliche Nähe zu johanneisch-gnostisierenden Vorstellungen. Sie hat Verbindungen von allerältesten Momenten und Einflüsse späterer Ideen-verschiebungen.

Die für uns bedeutsamen Momente sind diese:

a) Sie hat den Kelch an erster Stelle. – Sie nennt den Wein ampelos, in deutlicher Wiederholung des Urwortes Christi zum Kelche bei Lk. – Diese ampelos ist zugleich die ampelos David.[1]

[1] Clemens Alexandrinus wird diesen Ausdruck dieser alt-ägyptischen Eucharistie und wahrscheinlich gradezu auch den eucharistischen Akt im Sinne haben, wenn er in seiner Schrift Quis dives salvetur 29 von der heilenden Wirkung Christi schreibt: ‚houtos ho ton oinon, to haima tēs ampelou tēs Dabid, ekcheās hēmōn epi tās tetrōmenās psychās.' (Clemens Alex.: Quis dives salvetur, herausgeg. von K. Köster in Sammlung ausgewählter kirchen- u. dogmengesch. Quellenbücher, herausgeg. v. G. Krüger, Reihe 1, Heft 6, 1893, S. 25).

Wir erkennen den kōs jeschuōt, den Rettungs-becher, den ‚David' erhebt (und den er im messianischen Mahle austeilt). Diesen Weinstock Davids, den eschatologischen Rettungs-kelch also, hat Jesus ‚offenbart', das heißt, während David ihn nur profezeien konnte, hat er ihn in Wahrheit gespendet. – Das ganze Begleit-wort zum Kelch ist zugleich deutlich eine christianisierte alt-jüdische berākāh.

b) Ebenso das Wort zum Brote. – Die Heilsgüter, die das Weihebrot hier spendet, sind wie bei Johannes ‚Leben und Erkenntnis' (und später im großen Dankgebete: Name Erkenntnis Glaube Unsterblichkeit geistliche Speise und Trank). ‚Johanneische' Einflüsse also haben hier umgestaltend eingewirkt. Der gebrochene Christus ist auch hier durch den Logos-Christus ersetzt. Zugleich aber steht diese Eucharistie alter Tradition noch näher als Johannes. Denn ausdrücklich heißt das Brot noch ‚klasma'. Die Brot-brechung als solche ist also immer noch ein betontes und wichtiges Moment der ganzen Handlung. Und dreimal heißt Jesus noch ‚der Knecht'. Die Assoziationen der echten Gottesknecht-christologie wirken also noch nach. Wozu noch zu bemerken ist, daß es in Jes 53, 11 auch vom Gottesknechte selber ausdrücklich heißt:

> durch seine Erkenntnis wird er, der Gerechte, mein Knecht, den Vielen Gerechtigkeit verschaffen und ihre Verschuldungen auf sich laden.

c) Einen vollen Nachhall aber der eschatologischen Ur-diathēkē Christi und der eschatologischen Zweck-beziehung seiner Urhandlung hat die ehrwürdige alte Schrift bewahrt in den Bitt-worten:

> laß deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich zusammen gebracht werden,
> erlöse sie von allem Bösen, vollende sie in der Liebe, und führe sie, die geheiligte, zusammen in dein Reich, das du ihr bereitet hast. Es komme die Gnade, es vergehe diese Welt.

Trotz hinzugekommener Einflüsse ist diese Eucharistie noch durchaus ein eschatologisches Sakrament, hat diesen Urzug der Handlung Christi strenger gewahrt als selbst der Bericht, den Paulus ‚überkommen' hatte, und weist auch hierdurch auf unseren Urbericht mit seiner streng eschatologischen Logik als auf ihren Ursprung zurück.

13. SCHLUSS

So lassen sich unter Einwirkung erkennbarer Zeit-motive die späteren Berichte erklären und ableiten aus unserer alten Perikope. Sie selber aber läßt sich aus keinem der späteren Berichte oder Praktiken ableiten. Ebensowenig liegt der mindeste Grund vor, sie etwa zu verstehen als ein Produkt einer allerältesten Gemeindetheologie statt als einen Urbericht über eine echte Handlung Jesu selber. Denn unser Bericht vollendet nur in klarer Linie, was Jesus selber ausgesprochen hat mit dem Satze, daß der Menschensohn leiden müsse, und das heißt daß der Menschensohn der Gottesknecht sei, und umgekehrt bestätigt er selber, daß Jesus dieses wirklich von sich gelehrt hat.

Jesus tut dasselbe hier in einer originalen drastisch-symbolischen Handlung, wie die alten Profeten, deren Typus sich in ihm wiederholt, sie vollzogen haben, wie sie aber nicht Jünger-fantasie nachträglich fabriziert.

Und die Pointe dieser Handlung: ‚ich testiere euch, wie mein Vater mir testiert hat' ist in Bezug auf Inhalt und Fügung einerseits so rein situations-bedingt, andererseits von so echter jesuanischer Originalität, daß sie eine spätere Gemeinde-theologie wohl verdunkeln aber nicht erfinden konnte. –

Über Wert und Sinn kirchlicher Anamnēsis der Urhandlung Christi als heutiger gemeindlicher ‚Abendmahls-feier' und über die Weise, wie sie zu gestalten sei, habe ich gehandelt in meinem Buche ‚Sünde und Urschuld', S. 96 ff., in dem Aufsatze: SAKRAMENT ALS EREIGNIS DES HEILIGEN. Einen Entwurf ihrer kultischen Ausgestaltung für heute habe ich gegeben im selben Buche, Seite 232, in dem Aufsatze DIE FEIER DES HERRENMAHLES.

D

GOTTESREICH UND CHARISMA

1. DER CHARISMATISCHE TYPUS

1. Im Eingange dieses Buches fragten wir nach dem ‚Rahmen', in den die Gestalt Jesu religions-geschichtlich einzusetzen ist. Wir können dafür auch sagen: nach dem Typus, der an ihr ersichtlich wird. Ein solcher Typus war der des 'ōbēr, des Wanderpredigers. In typologischer Hinsicht ist aber noch mehr über die Gestalt Jesu zu sagen. Vor allem das, was ich in meinem Buche ‚Das Heilige' auf S. 200 ff./185 ff. darüber schon angedeutet habe. Unsere Berichte über Jesum gehören einer religions-geschichtlich typischen Gattung an: sie sind hagiologischer Natur; die Gestalt, die sie beschreiben, ist ein ‚Heiliger', gleichfalls ein Typus. Zum typischen Heiligen gehört als Rand seiner Gestalt das Charisma, die charismatische Art und Begabung.

Von dieser reden unsere Berichte mannigfach. Sind sie ‚echt', erzählen sie, was wirklich statt gehabt hat, oder sind sie reine Legende, ein Kranz von Wunder-erzählungen, den eine spätere Zeit geflochten und einem bloßen Prediger umgehängt hat? Echt hagiologisch sind sie zweifellos darin, daß hier naiver Wunder-glaube, Steigerung des Ungewohnten und Wunderhaften, Hineinsteigerung natürlicher Handlungen und Wirkungen ins Mirakulöse, Freude am Wunder, Übertragung und Eintragung konventioneller Wundererzählungen und Wunder-motive hinreichend stattgefunden haben. Das ist für alle hagiologische Bericht-erstattung charakteristisch gewesen, wiederholt sich auf allen Gebieten der Hagiologie und gehört auch mit zum Typus hagiologischer Berichte. Aber religions-geschichtlich falsch wäre es, an dem Gesamtgebiete der Charismatik mit moderner Skepsis vorüberzugehen oder die ernsthafte Nachprüfung der Berichte auf wirklich Geschichtliches hin zu unterlassen, weil man an diesen Dingen keinen Geschmack hat. Auch kommt es nicht allein darauf an, die Berichte hierüber litterarisch

nach ‚Gattungen' zu sortieren, den einen als ‚Märchen-motiv', den andern als ‚Wander-legende', den dritten als „Kult-mythus' zu rubrizieren, sondern ernsthaft eine ‚Gattungs-forschung' ganz anderer Art zu versuchen, nämlich zu fragen, welche Arten typischer wirklicher Vorkommnisse in charismatischem Milieu vorfindbar sind, um auf diese Weise sich ein Kriterium für Geschehnisse zu gewinnen, und ferner dieses Kriterium möglichst fest zu machen, um es dann, zusammen mit litterarischen, zeitgeschichtlichen und Situations-kriterien auf alte Berichte anzuwenden.

2. Zu den letzteren Kriterien gehört insonderheit das Kriterium der Gestalt-einheit. Dieses bedeutet für unseren Fall: Ist die berichtete charismatische Ausstattung ein bloßes accidens an der im übrigen erfaßbaren Gestalt und Botschaft Christi oder gehört sie wesensmäßig und innerlich einsichtig mit ihr zusammen? – Das letztere ist der Fall, und diesen wesentlichen Zusammenhang in der Gestalt-einheit der Person und Botschaft Christi soll der von uns gewählte Titel: ‚Gottesreich und Charisma' andeuten.

Das Gottesreich, in seinem Schon-anbruch, ist dynamis, hereinbrechende Wunder-macht des Transcendenten. Es ist als solches wirksam in der exorcistischen dynamis seines Boten, und nicht minder in der exousia und der charis seiner Verkündigung. Es ist selber charisma. Der Bote ist nicht nur Verkünder und Ansager dieses Reiches, sondern er ist integrierender Bestandteil des hereinbrechenden Wunders des Eschaton selber. So hängt ihm nicht durch einen seltsamen Zufall ein Stückchen ‚Heil-gabe' an, sondern wesensnotwendig und aus dem Einheits-sinn des Ganzen heraus ist er Charismatiker. Und daß er Charismatiker ist, das integriert und bestätigt umgekehrt, daß wir den Sinn seiner Gestalt und Botschaft richtig erfaßt haben. Das Ganze trägt die Teile seines Bildes, die Teile tragen das Ganze.

3. In klarer Deutlichkeit und in geschichtlicher Gesichertheit tritt der charismatische Typus hervor bei Paulus. Charismatisches Milieu ist das Milieu der Urgemeinde allgemein. Paulus beruft sich

auf das pneumatische Charisma nicht als auf eine Neuigkeit und Besonderheit seiner selbst, sondern sagt, 1. Kor 7, 40:

ich glaube aber auch den Geist Gottes zu haben;

er legitimiert sich der Gemeinde gegenüber durch einen gemeinsamen Besitz.

Im charismatischen Milieu geht das Charisma über vom Meister auf die Jünger. Unsere Berichte erzählen, daß die Jünger von ihrem Meister die Charismen des Exorcismus, der Heilung und der Verkündigung empfangen. Diese Tatsachen und diese Berichte gehen mit dem Berichte und der Tatsache zusammen, daß am Anfange ein Meister gestanden hat, der nicht bloßer Rabbi und Lehrer, sondern, der ausgezeichnete charismatische Gestalt gewesen ist und charismatisch gewirkt hat.

4. Der Typus der großen Schrift-profeten Alt-israels hatte sich aus dem der alten nebīm erhoben, die als primitive ‚Seher', als Männer der Audition und Vision, der Gabe des Heilens des Segnens und Fluchens, des Fern-gesichtes und des Zuvor-gesichtes ‚Gottesmänner', das heißt ‚Heilige Gottes' und ‚Charismatiker' des Primitiv- und Roh-typus gewesen waren. Bei den höheren Profetengestalten erhält sich das Charisma in vertiefter Form als Gabe der höheren Schauung, der visio und auditio, des momentanen inspirativen Erlebnisses und nicht zum mindesten als Gabe des dichterischen Vermögens, als manteis in vollendeter Kunstform die Orakel ihres Gottes aufzufangen, zu formen und weiterzugeben in Dichtungen (die zu den unsterblichen Kunst-erzeugnissen der Menschheit gehören). Der Typus des momentan inspirierten Profeten geht dann in Deuterojesaia über in den des–fast lyrischen–Predigers, der die Last und das Wort Jahveh's nicht in einzelnen plötzlichen Stößen erlebt, sondern der, Jes 61, 1–2, mit dem Geiste ‚gesalbt' wird als mit einer Dauer-gabe und Anlage, die ihm zur Verfügung steht wie dem Dichter die musische Anlage. Auch Christus gehört nicht zu dem Typus des Inspirations-profeten, sein Typus entspricht dem des Henoch, der nicht einzelne, stoßweis ihn überkommende Orakel verkündet, sondern der predigt und predigend sich dem Typus des Weisheits-lehrers annähert. Aber ausgesprochen

wiederholen sich in der Gestalt Jesu die alten Züge des īsch Elōhīm, des ‚Gottesmannes', des ‚Heiligen Gottes' und die charakteristischen Züge eines solchen in ihrer Zusammengehörigkeit. Und grade dieser Umstand, daß es sich bei Christo nicht um ein Beieinander von ‚Allerlei' handelt, sondern um eine Gruppe von Zügen, die auch sonst im charismatischen Bilde des Heiligen auf typische Weise zusammengehören, ist wichtig. Er bestätigt die Echtheit dieses Bildes, und zugleich kann der Typus dienen zum Kriterium gegenüber dem durch Legende Angeschobenen oder Übertriebenen. Zugleich sind diese Züge bei Christo nicht die Fähigkeiten eines bloßen Charismatikers überhaupt, nicht die bloßen Kräfte eines ‚Wunder-rabbi', auch nicht die bloße Ausstattung eines Profeten: sie sind bei ihm die Kraft-wirkungen des hereinbrechenden Gottesreiches selber, Lk 11, 20:

> Wenn ich mit Gottes Finger die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen.

5. Es läßt sich noch hinzufügen: mit dem Bewußtsein, mit dem erweckten Gefühle für das Wirkend-gegenwärtige des Reiches Gottes als dynamis des Transcendenten ist die Atmosfäre gegeben, wo nicht nur Wunder-erzählungen erfunden und nachträglich angehängt werden, sondern wo charismatisches Erleben und Wirken selber die zureichenden Bedingungen ihres Auftretens haben. Nur in einem so vorbereiteten Milieu wurzelt dann auch eine später pneumatisch-enthusiastische Gemeinde mit ihren pneumatischen Erlebnissen. Nur in diesem Milieu sind hernach die Erschauungen und transcendenten Erfahrungen möglich, die die Gemeinde begründen, nämlich die Schauungen eines aus dem Tode Erhöhten und das Erlebnis des Pneuma selber.

6. Der charismatische Typus wiederholt sich später in den Gestalten christlicher Hagiologie. Er tritt in überraschender Ähnlichkeit spontan wieder auf in den Gestalten der islamischen Sufi's, die als fahrende und wandernde Heilige überhaupt und allgemeiner die merkwürdigsten Analogien bieten zu dem synoptischen Milieu. An solchen und anderen, auch neuzeitlichen Beispielen ist der charismatische Typus als Typus studierbar, und wenn man ihn

hier als einen bestimmten Typus erkannt und seine Eigenart bestimmter erfaßt hat, erkennt man ihn wieder, wo er sonst auftritt, und man erkennt, daß er nicht ein Produkt ‚soziologischer' Kollektivfantasie sondern ein Typus von Erlebens- und Seins-art ist, der – wie sehr immer ihn Legende mit ihrer Fantasie-produktion steigern und übersteigern mag – an wirklichen Menschen wirklich vorkommt. Er gleicht einer forma substantialis, die sich zu verschiedenen Zeiten in Trägern realisiert. Er ist nicht nur in Dokumenten alter Vorzeit zu studieren, sondern er kann heute ebenso gut auftreten wir früher. Gestalten, die uns zeitlich noch nahe stehen wie Blumhardt und Cyprian Vignes haben ihn getragen, und ein genaueres Studium solcher Gestalten würde uns Kriterien an die Hand geben, um sicherere, von persönlichen Geschmacks-urteilen gelöstere Aussagen zu machen über das, was einst auch in Palästina möglich und wirklich gewesen ist.

7. Im N. T. ist uns der charismatische Typus, nächst der Gestalt Jesu selber, am deutlichsten gegeben in Paulus, und hier nicht in nachträglichen Zeugnissen paulinischer Verehrer und Jünger, sondern in seinen eigenen unbezweifelbaren Selbstaussagen.

Angenommen, es lägen keine eigenen schriftlichen Hinterlassungen und Selbstaussagen Pauli vor, auch keine Aussagen von Zeitgenossen über ihn wie im Wir-berichte der Apostel-geschichte, sondern etwa nur eine Aretalogie oder ein Heiligen-bios aus späterer Zeit, stammend aus den Kreisen nach-paulinischer Gemeinden, in denen er selber längst zum Heiligen und Märtyrer, und das heißt immer auch zum werdenden Kult-heros geworden ist. Wie würden sie aussehen? Was würden wir in ihnen finden?

Wir würden vermutlich finden: Logien, kurze Summarien seiner Verkündigung, fragmentarisch und wahrscheinlich vielfach verarmt und verflacht, ausgeglichen und abgeschliffen und überlegt von Deutungen späterer Zeit, vielleicht auch hier gesammelt von naiven und ungeschulten Verfassern, die zugleich einen lange nur mündlich weiter gegebenen Überlieferungs-stoff aufschrieben mit allmählich undeutlich werdender Erinnerung; diesen Stoff eingebettet in eine Heiligen-legende, die historische Gegebenheit über-

nimmt, notdürftig zu einem bios zusammenordnet und alles mit dem Heiligenscheine überzieht. Dieser Bios würde dann Dinge enthalten, die der Gattungs-forscher alsbald als typische Märchenmotive, als legendarische Wander-motive, als hellenistische Götter- und Heroen-mythen sortieren würde; er würde ‚offenbar ideale Szenen' vorfinden, würde handgreiflich nachweisen, daß Situations- und Rahmen-erzählungen aus ursprünglich losen Logien herausgesponnen sind. Er würde im Rahmen eines ‚offenbar' rein fantastischen Reise-berichtes mit den sonderbarsten Zickzack-wegen vorfinden Aussprüche und Apoftegmata, Streit-gespräche mit allerlei Gegnern, Rede-ansätze und Lehr-fragmente mit befremdlichstem Stilwechsel, nüchterne Lehr-worte und fast ekstatische Ausbrüche, die ‚schwerlich einem und demselben Urheber zuzutrauen' sein würden, konventionelle Situations-rahmungen, ebenso konventionelle Gegner-typen, rein Palästinisches und ersichtlich Hellenistisches und unzweifelhaft Gnostisches. Und alles dieses eingelegt in ‚offenbar' fantastische Wunder-berichte. Zum Beispiel: eine Berufungs-szene durch eine persönliche Erscheinung des Himmelskönigs in der Glorie – offenbar eine ideale Szene, die deutlich den Charakter hellenistischer Theofanien zeigt, gattungs-geschichtlich in diese einzurechnen ist und natürlich ebenso ungeschichtlich ist wie diese; fortgehende Offenbarung von seiten des Himmelskönigs; angebliches Reden mit Geisterzungen – offenbar ein Wandermotiv aus primitivster Volks-mythologie; Träume und Gesichte; Heilungen und mindestens eine Toten-auferweckung, nämlich die des sogenannten Eutychos – Eutychos heißt der Glückhafte, schon der Name ‚beweist', daß es sich hier um eine ideale Szene handelt; Erscheinung eines Mazedoniers aus der Ferne im Gesichte, der eine himmlische Botschaft bringt; Besuch von Engeln, die ihm eine wunderbare Rettung ankündigen; wahrscheinlich auch ein wunderbarer Brot-segen, durch den alle Leute im Schiffe satt werden; eine Entrückung ins Paradies, und hier wahrscheinlich schon ausdrücklich in leiblicher Gestalt; Fernwirkung übers Meer von Efesus nach Korinth, ja gradezu eine Reise im Geiste übers Meer zu den Korinthern, die hier vielleicht schon zu einer persön-

lichen externalisatio und apparitio des Entfernten geworden ist; Segens-kräfte und Fluch-kräfte, durch die er einen Sünder der Gewalt des Teufels übergiebt; die Gabe durch Hand-auflegung den heiligen Geist mitzuteilen; dazu mindestens ein Dutzend von Rettungswundern aus allerlei Gefahren, die ihm selber widerfahren sind, speziell eine Errettung aus See-sturm – eine typische Wanderlegende mit bekannten Parallelen in der rabbinischen Litteratur; speziell auch die profetische Gabe, sein eigenes künftiges Leiden vorauszusehen. Es würde dem Skeptiker dann klar und unbezweifelbar sein daß hier auf einen vermutlich einmal existiert habenden eindruckvollen Prediger die bekannten Mythen-motive hellenistischer Aretalogie übertragen sind.

Zum Unglück für den Skeptiker aber haben wir nun leider authentische Schriften dieses Paulus und einen weithin vertrauenswürdigen Reise-bericht von Augenzeugen dieses Mannes. Und diese beweisen, daß hier nicht hellenistische Wander-märchen übertragen worden sind, sondern daß die genannten Dinge mindestens als vermeinte Erlebnisse wirklich vorgekommen sind. Sie entstammen nicht der litterarischen Produktion einer postumen Gemeinde, sondern sie gehen zurück auf Fakta eines wirklich gewesenen charismatischen Milieu und auf das Leben und Handeln eines Charismatikers typischer Gestalt. Selbst der Eutychos ist nicht eine Fiktion, trotz seines Namens. Er ist wirklich aus dem Fenster und auf den Kopf gefallen, und Paulus weckt ihn wirklich aus seiner Betäubung auf. Paulus hat wirklich den Mazedonier im Traume gesehen und in See-not die Stimme eines Engels zu hören gemeint. Er erlebt wirklich den See-sturm, und er weiß als Charismatiker wirklich, daß der Sturm ihm nichts anhaben wird trotz der schönsten Wander-märchen von Orfeus, Arion und andern Mythenheroen. Er ist wirklich selber der Mann, der vor vierzehn Jahren die Entrückung ins Paradies zu erleben gemeint hat, nicht wissend, ob er dabei im Leibe oder außer dem Leibe war. Und er hat wirklich, wie andere Charismatiker, sein Leiden vorausgesehen. Er hat nicht nur an Charismen geglaubt, sondern er hat sie besessen. Und der charismatische Typus ist an ihm zu studieren, so daß man ihn

wiedererkennen kann, wo er anderswo und an einer größeren Gestalt als Paulus uns entgegentritt.

8. Zugleich läßt sich an Paulus die Eigenart und der innere Zusammenhang der Charismata erkennen. Hier kommt folgendes in Betracht:

Sie sind keineswegs Allmacht oder Allwissenheit.

Sie sind nicht zauberische Mächte, wie sie der goētēs zu besitzen meint.

Sie sind geheimnisvolle Übersteigerungen von Anlagen und Fähigkeiten, die im allgemeinen Seelen-leben wenigstens ihre Analogie haben.

Sie sind nicht zauberische Eingriffe in das Leben der Natur, keine Übergewalt über Natur-kraft, oder zauberisch gesteigerte Natur-kräfte. Sie wirken keine Natur-wunder als portenta miracula prodigia, etwa wie das Still-stehen der Sonne oder das Umfallen der Mauern von Jericho.

Sondern sie sind:

Vermögen zu geistig-seelischen Erlebnissen eigener Art,
Gesteigerte Talente wie kybernēsis und diakrisis,

Wirkungen von Seele und seelischen Kräften auf Seelen, die den Rahmen normaler seelischer Wirkung zwar weit überschreiten, aber im allgemeinen Geheimnis von seelischer Willens-wirkung überhaupt doch vorbereitet sind.

Sie bilden einen annähernd geschlossenen Kreis von Vermögen, die unter sich eine fühlbare Art-verwandtschaft haben.

Sie gelten als ‚wunderhafter Art', und gleichwohl weiß sich der Charismatiker vom eigentlichen Wunder-täter verschieden und lehnt das Wunder im Sinne eines Schau-wunders, das heißt das Natur-wunder als portentum oder prodigium ab.

9. Zum Letzten sogleich hier eine wichtige Bemerkung. Paulus weiß die Kräfte des Geistes in sich wirksam, und gleichwohl tadelt er es, daß ‚die Juden nach Wundern fragen', 1. Kor 1, 22f.:

Die Juden fordern Wunder, die Griechen fragen nach Weisheits-spekulation. Wir aber predigen Christum, den Gekreuzigten.

Statt Welt-weisheit zu bringen, statt Wunder zu wirken, beruft er sich auf die Predigt, nicht aber beruft er sich auf Wunder.

‚Typisch' ebenso lehnt der größere Charismatiker, Christus selbst, als die Farisäer ein eigentliches Wunder im technischen Sinne von ihm verlangen, dieses ab. Und ebenso beruft er sich statt dessen auf die Predigt als das eigentliche ‚Zeichen', Lk 11, 29. Und er tadelt die Wunder-sucht als die Sinnes-art ‚eines bösen und ehebrecherischen Geschlechtes'. Das heißt ebensowenig wie bei Paulus, daß er in Wirklichkeit nicht ‚Wunderbares' gewirkt habe, in anderm Zusammenhange kann auch er ja grade darauf hinweisen. Aber er weiß, daß sein charismatisches Wirken, so wunderbar es ist, eben nicht das Mirakel im technischen Sinne, nicht portentum oder prodigium ist, nicht Natur-wunder oder Schau-wunder, sondern die geistige dynamis der in ihm lebendigen charis des Gottesreiches. Joh. Weiß[1] entwickelt treffend, daß alle Krafttaten doch noch kein zwingendes himmlisches ‚Beglaubigungs-wunder' sind.

So auch bei Muhammed. Er ist Charismatiker, sofern er und er allein das geistige Vermögen besitzt, die Offenbarung Allah's zu vernehmen, die Stimme des Engels zu hören, sofern er den ewigen Qurān Allah's liest, und transcendente Erfahrungen und Erlebnisse zu haben glaubt. Aber er lehnt es grade so ab, ein eigentlicher Wunder-täter zu sein, und weist gleichfalls statt auf portenta auf das geistige Wunder des Qurān hin. Ähnlich auch bei den späteren Charismatikern des Islam. Hier heißen die Charismata karāmāt. Aber richtig sagt D. B. Macdonald in seinem Werke: ‚The religious attitude and life in Islam' (Chicago, 1908), daß diese karāmāt unterschieden werden von den eigentlichen Wundern. Diese heißen mu'ǧiza, die ‚augenscheinlichen' Wunder, die von den karāmāt streng unterschieden werden.

[1] Die Schriften des Neuen Testaments, herausgeg. v. Joh. Weiß, Göttingen 1907², S. 142.

Diese Unterscheidung charismatischen Wirkens von magischem Wirken oder vom technischen Wunder-wirken gehört gradezu selber zum Typus des eigentlichen Charismatikers. Der Unterschied charismatischer Wirkung gegen das eigentliche Mirakel wird niemals streng definiert, aber um so bestimmter wird er gefühlt und behauptet.

Noch eins zur Charakteristik der charismatischen Akte Jesu: noch die Synopse deutet an, daß ihre Wirkung weithin abhängig ist vom Glauben der Empfangenden. Mt 9, 28 fragt Jesus die Kranken erst:

> Glaubt ihr, daß ich im Stande bin dieses zu tun.

In 9, 29 sagt er:

> Euch geschehe nach eurem Glauben.

In Mt 13, 58 heißt es:

> Er tat nicht viele Wunder daselbst um ihres Unglaubens willen.

Besonders merkwürdig ist auch die Stelle Lk 5, 17:

> Und es geschah eines Tages, da war er am Lehren . . . und die Kraft des Herrn war zur Stelle, so daß er heilte.

Das heißt: die charismatische Kraft hat ihre besonderen Stunden, wo sie da ist zum Heilen, und offenbar dann auch, wo sie nicht da ist. Sie ist also bald stärker, bald schwächer, kommt und geht.

10. Paulus kennt in 1. Kor 12, 4 ff. einen ganzen Katalog von Charismen. Die ‚Gnaden-gaben' sind synonym mit Dienst-leistungen und Kraft-wirkungen (charismata, diakonia, energēmata); zu ihnen gehören hier die Rede der Weisheit, logos sofiās, der Erkenntnis, gnōseōs, die pistis, der Glaube als der kraftwirkende (bergeversetzende) Glaube, Heilung, energēmata dynameōn, das heißt, wunderbare Kraft-wirkungen nicht näher bestimmter Art, Weißagung, die Zungen-rede als ekstatische Rede, die seltsame diakrisis pneumatōn, die Unterscheidung der Geister. Dazu kommen in Kap. 13 dann auch die religiösen Funktionen im engeren Sinne wie die charismatische Liebe, und offenbar auch Glaube und Hoffnung. Sodann finden sich bei Paulus: die horasis, die Gabe des Gesichtes in Träumen und Schauungen, und die Erlebnisse der Verzückung

wie seine eigene Entrückung in den dritten Himmel, und die Gabe des Exorcismus, den auch Paulus selber ausübt. Man sieht: er rechnet zu ihnen nicht alles Mögliche, sondern offenbar einen bestimmt umgrenzten, zugleich einen charakteristisch zusammengehörenden, aus dem einheitlichen pneuma erfließenden Kreis von seelischen Vermögen gesteigerter Art. Ihre Wirkung ist nicht unbeschränkt: die Gabe der Profetie ist nicht Allwissenheit, die Gabe der Heilungen ist nicht Allmacht und nicht jeder Kranke wird heil, die exousia der Verkündigung ist nicht Unfehlbarkeit. Und der Charismatiker ist selber nicht ein völlig exceptionelles Wunder- und Mirakel-wesen, sondern er hat Gaben, die eigentlich auch in allen Gläubigen vorkommen können, die den Geist empfangen haben. Zusammengenommen aber ergeben sie einen bestimmten, als Einheit erkennbaren geistigen Typus.

11. Paulus führt die Gnaden-gaben zurück auf das pneuma. Zugleich weiß er daß dieses in Charismen wirkende pneuma nicht etwa eine Spezialität ist seiner ‚hellenistischen' Gemeinden. Er rühmt sich, wie wir vorher schon sagten, den palästinischen Kreisen gegenüber, daß seine Gemeinde auch habe empfangen, was die Gemeinden in Palästina zuvor empfangen haben. Diese aber hatten es natürlich erst recht und zuerst. Die Charismen und das pneuma sind also nichts Hellenistisches, sondern grade ursprünglich und zuerst etwas Palästinisches, Urbesitz der Urgemeinde selber.

2. CHRISTUS DER URCHARISMATIKER SELBER

Hat man an Paulus den Typus des Charismatischen erschaut, so erkennt man ihn wieder in der synoptischen Gestalt Jesu, trotz des fragmentarischen Charakters der Tradition.

1. Die Urtradition beschreibt Christum als Charismatiker. Wir sagen: Diese Beschreibung ist echt, denn so und nur so erklärt sich seine historische Auswirkung in einer pneumatisch-enthusiastischen Gemeinde. Sie ist ferner echt, weil ihre Einzelzüge zur Einheit des charismatischen Typus zusammenstimmen. Und sie ist ferner echt, weil dieser ganze charismatische Typus sinnes-einheitlich zu-

sammenstimmt mit der Predigt vom Schon-hereinbruch des Reiches Gottes, das als dynamis erlebt worden ist.

2. Paulus führt die Charismen auf das pneuma zurück. Und schon Jesus selber setzt die geheime Gewalt des Gottesreichs in eins mit dem pneuma, unter Anwendung der jesaianischen Weißagung auf sich selbst, Lk 4, 18:

> Des Herrn Geist ist über mir, darum weil er mich gesalbt hat, Armen die frohe Botschaft zu bringen, mich gesandt hat, zu verkünden Gefangenen Befreiung und Blinden Gesicht, zu entsenden Verwundete in Freiheit, zu verkündigen das angenehme Jahr des Herrn.

Wir bemerken: auch hier haben wir einen typischen kleinen Charismen-katalog, und zwar grade der für Jesus selber wesentlichen Charismen:

das Charisma der besōrāh, die exousia der Verkündigung (und zwar das angenehme Jahr des Herrn, das heißt nichts anderes als den endlichen Anbruch der erhofften Heils-zeit zu verkündigen);

das Charisma des Exorcismus: Gefangenen Befreiung verkünden (was in Jesu Munde und in Jesu Zeit nur heißen kann Befreiung aus dem Gefängnis der Dämonen);

das Charisma der Heilung überhaupt: den Blinden das Gesicht.

In der Beelzebub-szene ist dieses Charisma die dynamis des gegenwärtigen Reiches, hier wird es erklärt als die Salbung mit dem Gottesgeiste; dem entspricht es, daß Christus an anderer Stelle warnt vor der Lästerung des Geistes, der in ihm wirkt. Dynamis des Reiches und Geist ist auch für Christus schon dasselbe. Das wirkende Eschaton ist schon hier pneuma, und das spätere pneuma bleibt auch bei Paulus die Gabe der End-zeit, d. h. auch nichts anderes als das Eschaton als vorwirkendes.

3. Das Zitat aus Jesaia ist nur ein knappes Summarium. Aber in teils deutlichen Zügen, teils in kaum noch von der Tradition bemerkten oder angedeuteten Zügen tritt nun, sobald das Auge einmal geschärft ist, immer deutlicher der umfassende Typus des Charismatikers an Christo hervor und rundet sich in ein einheitliches Bild, das grade durch seine Einheitlichkeit den Stempel des Echten trägt. In Alt-israel würde man ihn als den typischen īsch

Elōhīm, als den ‚Gottesmann' erkannt und klassifiziert haben. Ein solcher ‚Mann Gottes' ist ein Heiliger Gottes. Ich vermute, daß man in Christi Zeiten Gestalten dieses Typus ‚Der Heilige Gottes' nannte. Diesen Zuruf finden wir in dem Munde Kranker, die Christus heilt. Daß ein solcher Zuruf, der an sich vielleicht nur den īsch Elohim meinte, hernach zu messianischer Bedeutung gesteigert wurde und daß man dann darin ein Zeugnis der den Kranken besitzenden Dämonen für Jesu Messianität sah (das dieser dann als vom Teufel kommend natürlich abweisen mußte), ist fast selbstverständlich.

Den einzelnen Zügen dieses īsch Elohim haben wir in den folgenden Paragrafen noch kurz nachzugehen.

3. HEIL-GABE UND EXORCISMUS

1. In 1. Kor 12, 4 ff. nennt Paulus als Charisma die energēmata und erläutert sie in v. 10 als energēmata dynameōn. Denselben Begriff der dynamis wendet die Synopse an auf Jesu eigenes Wirken und sagt von ihm, daß er seinen Jüngern die dynamis neben der exousia verlieh.

Eng damit verbunden sind bei Paulus die iāmata, die Gabe der Heilungen, die für Jesus so charakteristische Gnaden-gabe. Hierüber hat Fr. Fenner, ‚Die Krankheit im NT, Untersuchungen zum NT', Heft 18, 1930, eine gründliche und methodische Untersuchung, besonders auch mit den Mitteln moderner Psychotherapie, gegeben. In Mt 4, 24 ist der Charakter dieser Heilungen noch deutlich. Es wird uns kein Fall erzählt etwa von geheilten Körperverletzungen, Gliederbrüchen und dergleichen, deren Heilungen ein eigentliches Wunder gewesen sein würden, sondern es heißt: mancherlei Krankheiten und schmerzhafte Übel, und zwar werden besonders: Dämonische, Mondsüchtige und paralytikoi genannt. Das weist auf Übel hin, die wesentlich auf nervöse und seelische Ursachen, Störungen und Hemmungen zurückgehen. Grade Lähmungs-erscheinungen werden heute oft zurückgeführt auf nervöse Störungen und gradezu auf seelische Komplexe und verschwin-

den oft, wenn solche Komplexe gelöst werden. Dazu Blutflüssige, eine Erscheinung, die hysterisch bedingt ist. Auch Blindheit, Taubheit und Stummheit sind oft hysterisch und nervös bedingt. Zu Heilungen dieser Art sind lehrreiche Studien zu machen in den authentischen Selbstberichten eines Charismatikers wie Blumhardt. Man vergleiche etwa den lebensvollen, kurz nach der Heilung eines blinden und stummen Kindes erfolgten Bericht, den Blumhardt selber giebt in den ‚Brieflichen Äußerungen aus Bad Boll', S. 7.

Daß solche Heilungen auch außerhalb der charismatischen Sfäre durch einfache seelische Beeinflussung geschehen können, ist längst bekannt. Ein mir verwandter Arzt heilte auf diese Weise eine Erblindete. F. von Edelsheim schreibt in seinem Buche: ‚Das Evangelion nach Markos', 1931, S. 249:

> Professor Stock, Vorstand der Universitäts-Augenklinik in Tübingen hat im vorigen Jahre einen bei einer Pulverexplosion Erblindeten durch suggestiven Befehl in wenigen Augenblicken wieder sehend gemacht und geheilt.

Schwerer glaublich erscheinen uns die Heilungen Aussätziger. Aber, wie D. Frankenberg mir mitteilt, hieß der Aussatz im Süd-arabischen gradezu die ‚Königs-krankheit'. ‚Könige' sind nach antiker Auffassung numinosen Charakters und im Besitze besonderer Charismen. Vespasian hat nach Tacitus' Bericht Blinde geheilt, ebenso heilten die französischen und die englischen Könige. ‚Königs-krankheit' soll heißen die Krankheit, die nur ein König durch sein besonderes Standes-charisma heilen kann. Der Name weist mindestens auf einen allgemeinen verbreiteten Glauben hin, daß es solche Heilungen gegeben hat. F. von Edelsheim sagt darüber, auf S. 57:

> Der Aussatz heißt aramäisch Saraat .... Es gab zwei Arten Aussatz, die gewöhnliche Saraat und die Naga Saraat ... Es ist nicht Lepra, sondern eine heute unter dem Namen Vitiligo bekannte Krankheit. Eine nervös verursachte Form derselben ist bekannt. Dieser Krankheit ist charakteristisch, daß in einem bestimmten Stadium die Haut schneeig weiß ... erscheint.

Von allen Heilungen erscheint uns heute vielleicht am verständlichsten die Heilung der ‚Besessenheit', der Dämonie. Sie setzte sich zusammen aus Momenten von Schizofrenie und Beherrschtheit durch Zwangs-ideen, wurzelte selber in religiösen Ideen und war aus letzterem Grunde der geistigen Kraft ‚des Heiligen Gottes' besonders und am ehesten zugänglich.

Zum Charisma der Heilung hat man auch das Vermögen des Charismatikers zu rechnen, durch seinen Segen zu bewirken, daß geringe Speise, an sich zu gering um Hungrige zu sättigen, genügt, den Hunger vieler zu stillen, die von der Speise aus seinen Händen einen Teil erhalten. Selbst in den Berichten aus Bad Boll kommen solche Erzählungen vor. Aus dem Leben des Franciscus sind sie bekannt. In Christi Leben gehört hierher die ‚wunderbare Speisung'. Aus ihr wird in der Wunder-fantasie der Tradierenden eine wunderbare Brot-vermehrung. Aber um was es sich ursprünglich gehandelt hat, das läßt ein Bericht aus den apokryfen Acta Johannis noch vermuten.[1] In Kap. VIII wird erzählt:

> Wenn Christus zu Tische geladen wurde und hinging, so gingen wir mit ihm Vor jeden von uns ward dann ein Brot gelegt, und auch Christus selber erhielt ein Brot. Er segnete dann sein Brot und teilte es unter uns. Und von dem Wenigen (was dann jeder erhielt als Teil von dem gesegneten Brote Christi), ward dann ein jeder von uns gesättigt. Unsere eigenen Brote aber blieben ganz (und ungegessen).

Diese Geschichte erzählt sozusagen ein Kunststück des Wunderwirkers. In der evangelischen Speisung handelt Christus nicht, um seine Künste zu zeigen, sondern um in der Not zu helfen. Aber immerhin kann uns jene Geschichte zeigen, was auch in den evangelischen Berichten ursprünglich gemeint gewesen sein wird: die Kraft des Charismatikers, durch geringe Spende, die er gesegnet hat, den Hunger der Empfangenden zu stillen. Die Weise der Wirkung ist der der Heilung analog.

2. Die spätere Tradition faßt solche Macht-taten Christi auf in dem speziellen Sinne von messianischen Erweisungen. Sie steht dabei unter dem Einflusse der späteren Christologie, nach der Jesus als der ‚fertige Messias' gekommen wäre und von vornherein mit seiner messianischen Selbstoffenbarung aufgetreten wäre, und fügt seine charismatischen Akte ein in den Pragmatismus der ‚Epifanie'

---

[1] Acta Johannis ed. by M. R. James in Texts and Studies V, 1 = Apocrypha anecdota II (vgl. oben Anm. 1 S. 246). Der Text ist auch von M. Bonnet ediert in Acta apostolica apocrypha, herausgeg. von R. A. Lipsius u. M. Bonnet, Band II, Heft 1, Leipzig 1898, S. 196f. (cap. 93).

des Messias. Das sind sie im Sinne Christi selber sicher nicht, und das lassen unsere Berichte noch erkennen. Sie werden von ihm nicht vollzogen, um dadurch Beweise zu erbringen, etwa für seine Messianität. Sie dienen nicht einem Plane, um deswillen sie hervorgebracht werden, sondern sie erfließen spontan aus der Liebesgesinnung dessen, der sich gesandt wußte, Verlorenes zu finden und zu retten. Sie bestätigen, indem sie geschehen, was Jesus gelehrt hat, nämlich daß das Reich als Gottes-kraft im Hereinbruch ist, aber sie geschehen nicht zum Zwecke eines Beweises.

3. Hinsichtlich der Geschichtlichkeit der teilweis seltsamen Einzelzüge beim Vollzuge des Exorcismus bedürfte es hier statt der Berufung auf Wander-märchen eines Studiums, wie Exorcisten wirklich verfahren und was für Fänomene sich dabei halluzinatorisch oder wirklich bei dem Kranken und bei den Zuschauern ereignen. In dieser Hinsicht ist der eigenhändige Bericht von Blumhardt über die zwei Jahre dauernde Heilung der Gottliebin Dittus, einer vermeintlich Besessenen, lehrreich. Hier berichtet ein Augenzeuge von unbezweifelter Wahrhaftigkeit Züge, gegen die die vermeintlich unglaublichen Züge der synoptischen Berichte fast geringfügig sind. Was von ihnen objektiv geschehen ist, bleibt fraglich. Worauf es ankommt, ist, festzustellen, was Leute in charismatischem Milieu subjektiv gehört und gesehen zu haben überzeugt sind. Für einen besonderen Zug am Exorcismus Christi ist lehrreich, daß Blumhardt ausdrücklich schreibt: ‚ich lasse die Dämonen nie reden, ich gebiete ihnen zu schweigen'.

Zu Jesu Heilungen gehören auch Fern-heilungen. So im Falle des Hauptmanns von Kapernaum. Unsere Skeptiker erklären dazu: ‚Man wird doch nicht an Fernwirkung glauben.' Man wird doch nicht – wäre es nicht besser, statt solche bequemen Urteile zu fällen, einmal die Sache selber zu studieren und ihren ‚Sitz im Leben', nämlich in wirklichen und beglaubigten Erfahrungen aufzusuchen? Blumhardt's Berichte bringen genug Material. Wie die Fänomene zu erklären sein mögen, ist eine zweite Frage; daß sie als wirkliche Fänomene vorkommen, ist heute keine Frage mehr. Eine gründlichere Beschäftigung mit dem Gebiete der

Charismatik könnte hier zur Besonnenheit leiten. D. B. Macdonald, der gründliche Kenner des islamischen charismatischen Milieus, urteilte schon 1908 in seiner Einleitung zu ‚The religious attitude and life in Islam, Chicago, 1909, Preface S. VIII:

> I am driven to regard telepathy as proved.

Auch ist methodisch nicht zuerst zu fragen: Hatte das Wort des Charismatikers, der eine Heilung in die Ferne verspricht, wirklichen Erfolg? – der Erfolg könnte zufällig gewesen sein oder von dem Bericht-erstatter ergänzt sein. Die erste Frage ist jedenfalls: Was traut der Charismatiker in gewissen Situationen sich selber zu? Ist es glaublich, daß Christus ein Kraft-wort in solcher Form wagt und ausspricht? Und läßt sich das nach Analogien feststellen? Das letztere ist der Fall, und die Analogie bietet uns wieder der Charismatiker Paulus. Er traut sich geistige Fernwirkung in aller Realität und ohne Zögern zu. Im Falle des Blutschänders in Korinth schreibt er von Efesus aus, 1. Kor 5, 3 ff.:

> Ich meines Teiles, zwar abwesend dem Leibe nach (nämlich in Efesus bleibend), doch anwesend dem Geiste nach (nämlich in Korinth) habe wie anwesend schon entschieden, daß wir zusammentreten, ihr und mein Geist, mit der Kraft unseres Herrn Jesu Christi und (den Blutschänder) übergeben dem Satan zum Verderben des Fleisches.

Mit den Korinthern zusammen soll die geistige Kraft Pauli weit über das Meer hinüber leibliche Wirkung – in diesem Falle nicht heilende, sondern verstörende – auf den Missetäter ausüben. Vom Erfolge wissen wir nichts: kein Zweifel, daß er in einem Bios Pauli gestanden haben würde. Mag der Skeptiker bei seinem ‚man wird doch nicht' bleiben, den intentionalen Akt Christi selber historisch anzufechten hat er jedenfalls kein Recht.

4. CHARISMATISCHE VERKÜNDIGUNG UND GEISTER-UNTERSCHEIDUNG

1. Eng mit den andern Charismen verbunden nennt Paulus das Charisma des logos, d. i. der Verkündigung. Es ist ihm pneumatische Gabe. Sie ist das Grund-charisma Christi, und sie ist in der Synopse

ausgesprochen als Charisma aufgefaßt. So Lk 4, 18 in Jesu eigenem Munde in dem Zitate aus Jesaia:

> Des Herrn Geist ist über mir, darum weil er mich gesalbt hat, Armen die ‚besōrāh' zu bringen.

Die Gabe der Verkündigung ist hier, wie wir oben schon gesagt haben, Wirkung der Geistes-salbung, Jesus ist als Verkündiger der charismatische Geistes-träger, in seinem Verkündigen wirkt das Charisma. – Dem entspricht das Bekenntnis der Hörer, Mc 1, 27:

> Was ist das? eine neue Lehre mit exousia.

exousia übersetzt man wohl mit Vollmacht. Das ist aber zu wenig. exousia ist ein spät-griechisches Wort, das Delitzsch[1] mit gebūrāh, gewaltige Macht, wiedergiebt. So heißt es von Gott selber, Lk 12,5: exousian echonta. Darum heißt es auch in Mc 1, 27 sogleich weiter:

> auch den unreinen Geistern gebietet er.

Verkündigung und Macht über die Dämonen werden hier beide auf gleicher Ebene gesehen, nämlich auf der Ebene übernatürlicher charismatischer Macht. Man vergleiche auch Mt 13, 54:

> Woher die Weisheit und die dynameis?

Über den Terminus charis = ‚charisma' in Lk 4, 22 haben wir schon gesprochen. Charis heißt Gnade, und dann Gnaden-gut als Gnaden-gabe. So wird sie selber ein Synonym von dynamis. Vergleiche Apg 6, 8:

> Stefanos plērēs charitos kai dynameōs.

Stefanus tut ‚Zeichen und große Wunder', als Charismatiker: sein Charisma wird durch charis und dynamis bezeichnet.

2. Wohl das allerseltsamste der Charismen ist die Unterscheidung der Geister, die diakrisis pneumatōn, die discriminatio spirituum. Wie schon der Name andeutet, stammt die Vorstellung und die Sache selber aus der Sfäre des Geister-schauens, Geister-bannens und gehört zusammen mit der Gabe des Exorcismus. Also kein

[1] Vgl. oben S. 199 Anm. 1.

Wunder, daß sie bei Jesus sich vorfindet. Wieder zeigen sich hier typische Zusammenhänge, und daran haben wir ein Einheitskriterium für Echtheit.

Sie ist zunächst die Gabe, Geister, nämlich böse und gute Geister unterscheiden zu können, um jene zu bannen, diese zu rufen. Sie ist sodann besonders die Gabe, in einem Menschen, der vom Geist ergriffen ist, zu erkennen, ob ihn ein böser oder ein guter Geist treibt. Von hier aus erweitert sich der Sinn: sie wird nun das Vermögen, in den andern hineinzuschauen, in ihm zu lesen, seine bösen und seine guten Gedanken lesen zu können. Diakrisis heißt arabisch firāsa. Die Gabe der firāsa spielt in der arabischen Heiligenlegende dieselbe Rolle wie in der christlichen die diakrisis. Der Ausdruck firāsa kann dann schließlich seinen ursprünglich charismatisch-übernatürlichen Sinn verlieren. firāsa bedeutet dann allgemein die Gabe intuitiver Menschen-kenntnis und besonders die Gabe, aus dem Benehmen des Menschen und aus seinen Zügen sein inneres Wesen, seinen guten oder schlechten Charakter, seine Eigenart überhaupt zu verstehen. So wird firāsa dann schließlich gradezu ein Name für Fysiognomik und Charakterkunde.

Im charismatischen Milieu aber behalten die Gabe der Unterscheidung und die firāsa immer ihren ursprünglichen Sinn einer eigentümlichen, den Charismatiker auszeichnenden Gnaden-gabe. Für die Wali's und die Sufi's des Islam ist sie besonders charakteristisch. Von jedem großen Meister wird sie hier erzählt. Ebenso für die charismatischen Kreise des frühen christlichen Mönchtums. Hier hat sie dann den besonderen Namen des charisma dioratikon, der Kraft der Durchschauung, die von den großen Mönchen mit besonderer Vorliebe berichtet wird. (Vergleich K. Holl: Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum, 1898, wofür vielleicht besser zu sagen wäre: Charisma und Bußgewalt.) Diese Gabe der Unterscheidung als Gabe der ‚Durchsicht', des dioratikon, ist ein Vermögen, das seine Analogien hat in eigentümlichen Erscheinungen, die man heute anfängt ernstlich an sogenannten Medien zu untersuchen. Französische Psychologen nennen es lucidité.

3. Mit solchem Charisma der Durchsicht verbindet sich dann bisweilen ein Vermögen der Fernsicht: das heißt Dinge oder Geschehnisse in der Ferne wittern, ahnen, vernehmen, gelegentlich gradezu schauen zu können. Im Arabischen wird auch diese zur firāsa gerechnet. Grade diese Gabe der Fernsicht ist eines der ältesten Charismen von allen und charakterisiert gradezu den Primitiv-charismatiker. Solche Gestalten waren in Israel die chōzim, die Seher oder Schauer wie Samuel. Ganz primitiv tritt diese Gabe auf als das Vermögen, entlaufenes Vieh in der Ferne sehen und finden zu können. Solche Gestalten finden sich heute noch bei primitiven Stämmen, im Sanskrit gab es für so Begabte den besonderen Namen govinda = Kuh-finder. Sie war eine wichtige Gabe für nomadisierende Vieh-züchter. Im A. T. finden wir sie noch in dieser Gestalt bei dem großen alten Seher Israels, Samuel, der die entlaufenen Esel Sauls ihm wiederfindet.

4. Gleichsam nur in versteckten Winkeln unserer Tradition finden wir die charismatische Gabe der diakrisis bei Jesu. Die Berichte hierüber könnten uns an sich gleichgiltig sein, geschichtlich wichtig wird selbst diese Nebensächlichkeit, um den Typus zu erkennen und um einzusehen, wie einheitlich er ist und wie hier der eine Zug den anderen ergänzt und fordert und bestätigt.

Mehrfach kehren in der Erzählung die Aussagen wieder:

Er aber wußte, was im Menschen war (Joh 2, 25),

oder:

Da er aber ihre Gedanken erkannte (Mc 2, 8).

Eine besonders typische firāsa-erzählung (als Durchschau und zugleich als Fernschau) ist Ev Joh 1,47. Nathanael kommt zu Christo, und Christus spricht zu ihm, ohne ihn zu erforschen oder ihn zu befragen:

Sieh, ein wahrer Israeliter, in dem kein Falsch ist.

Das ist das Vermögen des dioratikon, der firāsa, die auch hier im Begriffe ist, zu intuitiver Seelen-kunde zu werden. Er fährt fort:

Ehe dich Filippus rief, als du unter dem Feigenbaume warest, sah ich dich.

Das erscheint zunächst wie eine isolierte rätselhafte Hieroglyfe, eine zufällige Wunder-historie überhaupt. Aber dabei sich zu beruhigen und damit die Sache abzutun, wäre verkehrt. Methodisch verfahrend hat man hier zunächst eine ganz bestimmte, fest charakterisierte ‚Gattung' eines mindestens vermeintlichen Geschehens festzustellen, die hier mit ihren typischen Zügen auftritt. Es handelt sich um die wohlbekannte typisch studierbare firāsa. Es handelt sich um einen zum Beispiel im Lebens-bilde des islamischen Heiligen fast regelmäßig sich wiederholenden Zug. Es wird etwa berichtet, daß ein Weltkind über ihn spottet oder mit Zweifeln zu ihm kommt. Er enthüllt dem Kommenden seine innersten Gedanken, liest in seiner Seele oder erzählt gleichfalls einen Vorfall aus seinem Leben. Der Spötter wird bezwungen und erkennt seinen Meister, wie Nathanael seinen Meister erkennt. Unzweifelhaft werden dann solche Züge konventionelles Erzählungs-gut und werden als solches schließlich fast so selbstverständlich und so automatisch auf den Heiligen überhaupt übertragen wie etwa die doxa der Aureole, der koventionell werdende ‚Heiligenschein'. Aber das stellt ihre Geschichtlichkeit überhaupt und den Ursprung solcher Erzählungen in faktischem Vorkommnis nicht in Frage.

5. Auch ein Zug der Primitiv-firāsa wird von Jesus berichtet, das Fern-gesicht des Wasserträgers, der die Jünger zum Hause des Abschieds-mahles führen soll. Man vergleiche hierzu die typisch ähnliche Erzählung von Samuel in 1. Sam 10, 2 ff. Wenn Samuel nicht wirklich entfernte Esel hätte finden können, so wäre Saul nicht zu ihm gegangen und hätte ihm nicht ein Viertel Silbersekel bezahlt. Wenn Samuel diese Gabe der Fernschau hatte, so ist nicht einzusehen, warum sie der größere Charismatiker nicht hätte haben sollen. Aber wenn's auch eine Legende wäre, so wäre für uns doch wichtig zu erkennen, in welchem allgemeinen Rahmen man ursprünglich die Wunder Jesu gesehen hat. Es sind die Züge typischer Charismatik, die auch hier sich zeigen.

6. Noch ein rein zufällig erhaltener und im Winkel versteckter Zug: die charismatische Metonymie, die charakterisierende Umnamung von Jüngern auf Grund von firāsa. Simon wird

Petrus, die Zebedaiden werden die Boanērges, die Donner-söhne (Mc 3, 17).

Für sich genommen und isoliert sieht diese Metonymie wieder aus wie eine Kuriosität, eine persönliche Zufälligkeit. Sie verliert diese Zufälligkeit, wenn man sie sieht im Zusammenhange charismatischer firāsa. Als ich in jungen Jahren zum ersten Male ins Morgenland fuhr, wurde ich zu einer merkwürdigen Zeremonie im Hause des Scheich el Bakri eingeladen. Die würdige alte Gestalt saß auf einem erhöhten Sitze, Männer verschiedenen Alters wurden zu ihm geführt. Er flüsterte ihnen etwas ins Ohr, worauf sie sich zurückzogen und von den Umstehenden beglückwünscht wurden. Sie hatten einen neuen Namen erhalten, den sie fortan trugen. Der Scheich ist das Haupt der Nachkommenschaft des Chalifen Abu Bakr, zugleich ist er das Haupt der Derwisch-orden. Das Erb-charisma der Bakriden vereinigt sich in ihm mit dem der Sufi's. Das Ganze war ein zur Zeremonie erstarrter Akt ursprünglich charismatisch gemeinter firāsa, als Metonymie.

7. Zum Charisma überhaupt und speziell zu dem des Heilens noch eine Bemerkung. Von ihm gilt, was auch von den andern Charismen gilt: es ist eine ungewöhnliche Gabe, ohne Zweifel. Aber diese Gabe ist nicht einfach überhaupt ein neues Stück in der Seele, und ihre Ausübung ist nicht absolut unterschieden und abgerissen von gewöhnlichen Betätigungen und Vermögen. So auch die Gabe der firāsa; sie übersteigert die natürliche Gabe zu fühlen, was in der Seele eines andern vorgeht, aber sie schließt doch an diese an. So auch mit der Profetie; sie übersteigt gewöhnliche Voraussicht, Erwägung und bloße Vermutung, aber sie nimmt zweifellos diese mit in Dienst. Und so ist es auch mit dem Heilen Christi. Es geht über die Übung bloßer Heil-kunst hinaus, er ist ein Wunder-arzt. Aber er ist zugleich wirklich Arzt und bedient sich gelegentlich der Mittel populärer Volks-medizin. Darauf verweisen einzelne kleine und versteckte Züge, die natürlich durch die spätere Christologie ganz in die Winkel gedrängt worden sind. Z. B. er verleiht die Gabe der Heilung seinen Jüngern, aber er läßt sie doch auch das Mittel populärer Volks-medizin, die

Salbung mit Öl, zugleich anwenden. Er heilt den Blind-geborenen charismatisch, aber er benützt das populäre Heil-mittel, die Finger mit Speichel zu befeuchten, und er vollzieht nicht wie der Magier die Heilung mit einem Schlage, sondern sie vollzieht sich wie ein Heilungs-prozeß allmählich und in Stufen. Als er Jairi Töchterlein kraft seiner Heil-gabe heilt von einem Zustande schwerer Katalepsie, giebt er den ärztlichen Auftrag, dem Kinde zu essen zu geben: ein Rat, der natürlich ist, wenn der Heiland zwar Wunder-arzt ist, aber nicht einfach ein Mirakel-mann, sondern ein Heiler. So wird auch sein Heilen gelegentlich ganz rational mit dem technischen Ausdrucke für ärztliche Tätigkeit, nämlich mit therapeuein mehrfach benannt: Mc 1, 34; 3, 10; Mt 14,14. Auch sein charismatisches Heilen schließt an natürliches Heil-wirken an und verbindet sich damit. Der Wunder-arzt ist wirklich Therapeut und giebt darum auch die natürlichen Ratschläge des Arztes.

5. DAS CHARISMA DER PROFETIE

1. Zu den selbstverständlichen Charismen rechnet Paulus die Gabe der Profetie. Profeten gehören zum selbstverständlichen Bestande der frühen Gemeinden. Paulus besitzt diese Gabe selber, profezeit auf Grund eines Engel-gesichtes die sichere Rettung seiner selbst und der Schiffs-mannschaft aus Seenot (Apg 27, 22 ff.). Der Profet Agabus zeigt dem Paulus durch eine ōt in sinnbildlicher Handlung nach dem Vorbilde alt-testamentlicher Profeten sein Schicksal in Jerusalem (Apg 21, 10 f.). Beide Weißagungen treffen ein.

2. Der Charakter solcher Profetie ist weder hier noch bei den alten Profeten Israels ein einfaches Wahrsagen, aus blauem Himmel, ohne Kenntnis oder Berücksichtigung der Situation und der Umstände, aus denen wohl auch natürlicher Scharfsinn seine verstandesmäßigen Schlüsse auf das vermutlich Kommende machen könnte. Vielmehr dieses ist bestimmt vorausgesetzt. Ein Jesaia, ein Jeremia kennen ihre Zeit-umstände genau und ‚orakeln' nicht einfach. Die Kenntnis von Lage und Umständen ist zu ihren Weißa-

gungen vorausgesetzt. Aber sie ist als solche nicht der hinreichende Grund für ihre Voraussage, auch kommt ihre Aussage nicht durch Folgern und Schließen zustande. Sie ist Divination, nicht Verstandes-schluß. Sie ist Ahnung und Vorgefühl. Sie ist darum nie unfehlbar, und wenn schon es ein Sarkasmus war, wenn Karl Hase sagte, es gehöre zum Charakter echter Weißagung, daß sie gelegentlich vorbeigehe, so ist dies Wahre daran, daß echte Weißagung, hervorgehend aus einer rätselhaften, aus Räsonnement nicht erklärbaren Anlage, jedenfalls nicht Allwissenheit ist und hinsichtlich ihrer Gewißheit sowohl bei den an sie Glaubenden wie bei den Profeten selber Schwankungen unterliegen kann. Jesus schaut seinen Ausgang mit profetischem Blicke: dennoch blieb Gethsemane möglich. Seine Jünger hatten seine Profezeiungen vernommen: dennoch erliegen sie dem Kleinmut und dem Zweifel, als die Katastrofe hereinbricht.

3. Die Gabe alter israelitischer Profeten-mantik bricht in Christo aufs neue hervor. Er übernimmt nicht ein Dogma vom hereinbrechenden Reiche Gottes, sondern er weiß es kommen, so wie die Profeten wußten, daß der Tag Jahveh's kommen werde. Wie sie weißagt er den Fall Jerusalems und den Abbruch des Tempels. Wie ihre Weißagung so ruht auch seine auf Kenntnis und Einsicht der politisch bedrohten Lage Jerusalems und der drohend andringenden Weltmacht, und sie beruft sich doch nicht auf Wahrscheinlichkeits-gründe, noch entsteht sie aus einem verstandesmäßigen Calcul. Wie die alte Profetie so ist auch die seinige gelegentlich vage: in der originalen Gestalt der Weißagung von Mc 13, 2 haben die konkreten Einzelzüge der späteren Katastrofe gefehlt; und wie gelegentlich die alte Profetie ist auch sie überspannend; er weißagt:

> da soll nicht ein Stein auf dem andern gelassen werden,

aber die gewaltigen Quadern des herodischen Tempelbaues stehen heute noch. Und wie die Profetie der alten Profeten so wird auch die seinige zum Ansatz- und Ausgangs-punkte späterer Anschübe; wie unter ihrem Namen so deckt sich auch unter dem seinigen spätere Profetie.

4. Das Weißagen der alten Profeten ging auf das Schicksal von Volk und Stadt. Aber gelegentlich wiederholt sich auch bei ihnen das Vermögen der alten chōzim, individuelles Geschick vorauszufühlen, so in Jes 22, 15 ff. So auch bei Jesu. Er weißagt den Zebedaiden, daß sie mit seiner Taufe getauft werden, daß sie seinen Kelch trinken sollen. (Diese Weißagung erfüllte sich, wie es scheint, zur Hälfte, und zur Hälfte nicht.) Er sieht voraus, daß Judas ihn verraten, daß Petrus ihn verleugnen wird – vielleicht mehr eine typische firāsa als eigentliche Profetie.

Er weißagt seinen Tod. Im Bilde späterer Charismatiker ist es fast ein stehender Zug, daß sie ihren Tod vorauswissen. Näher liegt uns auch hier der Vergleich mit Paulus. Er sagt von sich Apg 20, 22 ff.:

> Ich ziehe nach Jerusalem, und (nach Menschen-ermessen) weiß ich nicht, was mir dort begegnen wird. Nur bezeugt mir der heilige Geist in einer Stadt um die andere, daß Fesseln und Drangsale meiner warten. Aber ich schlage mein Leben für nichts an. Ich weiß, daß ihr mein Angesicht nicht mehr sehen werdet ... ich weiß, das nach meinem Hingange grausame Wölfe zu euch kommen werden.

Als Mensch ‚weiß er nicht', ist unsicher und schwankt vielleicht zwischen bangem Ausblick in sein Geschick und Hoffen auf eine letzte Abwendung desselben; als Pneumatiker weiß er. Höchst bezeichnend sind diese Worte eines Konfliktes zwischen zweierlei ‚Wissen' in der Gestalt des Charismatikers: ein natürliches Wissen mit begleitender natürlicher Strebung auf eine vielleicht noch mögliche Abwendung des Geschickes, und darüberliegend das Wissen aus dem Geiste. Christus weiß, daß sich sein Geschick in Jerusalem vollenden wird, gleichwohl bleibt die Gethsemane-szene mit letzter schnell überwundener Regung natürlichen Hoffens möglich. Man hat solchen Konflikt für unmöglich gehalten. Er wiederholt sich aber ‚typisch' bei dem Charismatiker Paulus.

5. Auch Jesu Weißagung seines Todes ist nicht das Orakel eines Wahrsagers und kam gleichfalls nicht aus blauem Himmel: sie war bedingt durch Einsicht in die Lage, in den Widerstand, den er notwendig finden mußte, wenn er den Untergang von Stadt und

Volkstum ahnte und aussprach, wenn er das Reich Gottes kommen sah, das alle Weltmächte, auch die römische, vernichten würde, wenn er revolutionär durch die Tempel-reinigung in die Befugnisse der Obrigkeit eingriff, wenn er die Massen durch seine Eschatologie erregte, wenn er Zeloten unter seinen Jüngern hatte und duldete, wenn er erregte Massen dem kommenden Reiche Davids ohne Einspruch huldigen ließ, wenn er das Schicksal der Profeten und ihre Verfolgungen kannte, wenn er Jes 53 gelesen hatte und auf sich bezog. Alles dieses waren Bedingungen, wie auch die echte Weißagung alter Profeten ihre Bedingungen hatte.

6. Nach der späteren Darstellung hätte Jesus in der Weise eines Wahrsagers alle Einzelheiten seines Geschickes bis zur Geißelung, Bespeiung und Verspottung hin vorausgesehen. Das wäre dann allerdings Allwissenheit und nicht profetische Divination. Aber es ist ersichtlich, daß diese Züge eingetragen sind, und man kann die allmähliche Steigerung solcher Eintragung in ursprüngliche einfache divinatorische Urworte Christi noch stufenweis verfolgen.

Die einfachste, noch völlig vage, rein ahnend-andeutende Form ist in Lk 12, 50 versprengt erhalten:

> Ich werde mit einer Taufe getauft werden, und wie bangt es mich, bis sie vollendet werde.

Das ist kein Orakel, und noch weniger ein einfach fertiges Dogma, das er übernimmt, sondern das ist echtes profetisches Vorgefühl, zugleich durchzittert mit demselben innern Schauer vor dem Ungeheuern, der in Gethsemane hernach noch einmal aufbricht. In solcher Form hätte kein Späterer ein vaticinium ex eventu erfunden, und besonders wäre im Munde jedes Späteren das Wort: ‚wie bangt es mich, bis sie vollendet ist' ebenso unmöglich gewesen wie die schlechthin unerfindbaren Worte von Gethsemane selber. Zugleich sind die begleitenden Worte lehrreich. Jesus sieht voraus, daß aus seiner Wirkung ein ungeheurer Zwiespalt, ein Kampf im Volke entstehen wird, es scheint zunächst seine Meinung gewesen zu sein, daß er selber in solchem Kampfe fallen werde.

Deutlicher ist dann die Formulierung in Mc 9, 12:

daß des Menschen Sohn viel leiden und für nichts geachtet werden wird.

Auch hier wie rein andeutend und ohne jede konkrete Einzelvorstellung, einfach alte Jesaia-worte wiederholend. Er hat hier zunächst wiederum einfach im Sinne, daß sein Volk ihn für nichts achten, daß man ihn verwerfen wird. Daß er damit den Tod meint, ist gewiß, da er Jesaia zitiert, aber von der Weise des Todes und wer ihn vollziehen wird, kein Wort. Dem entspricht Lk 17, 25:

Zuvor muß er viel leiden und verworfen werden von diesem Geschlechte.

Deutlicher wird die Formel in Mc 9, 31:

Des Menschen Sohn wird übergeben in der Menschen Hände, und sie werden ihn töten –.

Soweit ist auch diese Form identisch mit der Urform. Auch sie weiß nichts von einem Überliefert-werden ins Gericht der Römer, sagt nichts von Einzelheiten, sagt nichts von Kreuzigung. Der ganz allgemeine Ausdruck: ‚Übergeben-werden in Menschenhände' ist auch hier noch alles. Zweifellos denkt Jesus hier noch nicht an einen Prozeß in offizieller Form. Dazu ist der Ausdruck viel zu vage. Er denkt daran, daß er in die Hände aufgeregter fanatisierter Menschen fallen wird. Und ebenso zweifellos denkt er nicht an Kreuzigung, sondern an Steinigung durch eine Volksmenge. So geschah es später ja mit Stefanus. Er fiel wörtlich in der Menschen Hände. Sie faßten ihn und schleppten ihn hinaus und steinigten ihn. Ebenso wäre es beinahe dem Paulus ergangen, Apg 14, 5 und 14, 19:

Es kamen aber Juden aus Antiochien herbei und gewannen die Massen und steinigten den Paulus und schleiften ihn zur Stadt hinaus, in der Meinung, er sei tot.

Auch Jakobus, der Gerechte, fiel durch Steinigung. Daß Jesus indertat diese Vorstellung gehabt hat, beweist das Wort Mt 23, 37:

Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Profeten, und steinigst die zu dir gesandt sind.

Und ebenso das Wort beim Abendmahl: dies ist mein Leib. Wir wiederholen hier noch einmal: Er vergleicht seinen Leib, das heißt

sich selbst als Sterbenden, dem gebrochenen Brote. Es ist seine letzte Weißagung auf seinen Tod.

Man hat gefragt, wie er sein Getötet-werden mit dem Brechen des Brotes vergleichen konnte: diese Frage hat indertat eine gewisse Berechtigung, sofern nämlich beim Kreuzigen ja der Leib nicht gebrochen wird. Aber wohl ist der Vergleich ungemein treffend und sofort einleuchtend, wenn und weil er an Steinigen gedacht hat. Dieser Umstand beweist zugleich für die Echtheit des Wortes. Wäre das Abendmahl später, als man vom Gekreuzigt-sein wußte, erfunden worden, so wäre das begleitende Wort nicht in einer Form erfunden worden, die in ihrer Wörtlichkeit eben nicht in Erfüllung gegangen ist.

Aber zurück zu unserer Stelle Mc 9, 31. Das Übergeben-werden in der Menschen Hände und das Getötet-werden entspricht ganz der Urformel. Nun aber dringt offensichtlich die erste Einschiebung vom späteren Standpunkte aus ein:

und nachdem er getötet ward, wird er in drei Tagen auferstehen.

Das ist eindringende Gemeinde-dogmatik. Die erste Hälfte der Formel aber ist noch völlig primitiv: nichts von Verspottung, nichts von Übergabe an die heidnische Behörde, ja überhaupt noch nichts von einer Übergabe an eine Behörde überhaupt, sondern ein einfaches Fallen in der Menschen Hände.

Die Eintragung geht dann schrittweis weiter in Mc 8, 31. Auch hier zunächst die einfache Urform:

der Menschensohn muß viel leiden und verworfen werden – –

Aber nun der noch viel vollere Zusatz:

von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten.

Und noch weiter ist die Einschiebung entwickelt in Mc 10, 33 f.:

und sie werden ihn verurteilen (also schon eine konkrete Wahrsagung eines ausführlichen Prozesses, wovon die vorhergehende Formel noch nichts gesagt hatte) und ihn den Heiden ausliefern (also die Übergabe an Pilatus, die Jesus schlechterdings nicht erwarten konnte) und werden ihn verspotten bespeien geißeln und töten (also schon die Vorwegnahme fast der ganzen Passion mit ihren Einzelzügen).

Und endlich die vollste Form, Mt 20, 19. Sie ist identisch mit der vorigen, aber nun kommt ausdrücklich noch hinzu:

und sie werden ihn kreuzigen,

das heißt nun indertat die Vorwegnahme als vaticinium ex eventu bis zum letzten Punkte. So sieht indertat ein wirkliches vaticinium ex eventu aus. Es legt massiv das Gekommene mit allen konkreten Einzelzügen in den Mund des Weißagenden. Aber grade dieses beweist für die Echtheit der Urformen. Diese, in ihrer Unbestimmtheit und gradezu mit Momenten, die nicht eintrafen, hätte später niemand erfunden. – Jesus hat also wirklich sein Leiden vorausgesehen. Er hat das Charisma der Profetie besessen und auf sich selber ausgeübt.

7. Zum Typus der Profetie gehört noch ein Zug. Der Profet wagt gelegentlich besonders kühne Weißagung, die fehl gehend die Nachkommenden in Verlegenheit bringt. Sie helfen sich dann, indem sie die fehlgegangene Weißagung entweder unterdrücken oder indem sie sie zu korrigieren und umzudeuten versuchen. Beides ist geschehen mit der Weißagung an Petrus, die auf die Antwort folgt, die Jesus auf das Bekenntnis Petri gegeben hatte. Diese Weißagung liegt uns heute vor in der Gestalt des viel umkämpften Wortes Mt 16, 18:

> Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen.

Bei Mc fehlt die ganze Antwort Christi. R. Bultmann hat richtig gesehen, daß auch Mc sie gewiß gekannt hat, aber daß er sie gestrichen hat.[1] Daß auf das Bekenntnis Petri eine Antwort überhaupt gefolgt sein muß, ist selbstverständlich, er mußte sich doch zu dem Bekenntnisse Petri irgendwie bekennen. Dieses ist bei Mt der Fall. Mc streicht die Antwort. R. Bultmann nimmt an, weil Mc überhaupt eine gewisse Ablehnung der Autorität und Gestalt Petri zeige. Das erscheint mir unrichtig, und mit einem solchen Motive allein hätte Mc ein Urwort Christi nicht streichen können. Der Grund ist ein anderer und zwingenderer. Die Antwort Jesu hatte in ihrer Urform eine Weißagung enthalten, die nicht erfüllt worden war. Mc unterdrückt sie deswegen, Mt aber versucht sie zu korrigieren.

[1] R. Bultmann: Die Geschichte der synopt. Tradition, 2. Aufl. 1931, S. 276.

Den wahren Sachverhalt hat Harnack dargelegt in seiner Abhandlung ‚Der Spruch über Petrus, Mt 16, 17ff.'.[1] Die Worte: ‚Die Pforten der Hölle sollen keine Macht über . . .' werden in unserm jetzigen Texte bezogen auf die Kirche, die ekklēsia. Aber der Ausdruck ekklēsia findet sich in Jesu Munde nicht, er hat Israel erneuern wollen, aber er hat keine Separat-gemeinde schaffen wollen. Und ferner: ‚Der Tod soll keine Macht haben über . . .' heißt eindeutig: ‚der Betreffende soll den Tod nicht schauen'. Wie es Jesus selber alsbald sagt in einer anderen Weißagung v. 28:

> es sind einige unter denen, die hier stehen, welche den Tod nicht kosten werden, bis sie den Sohn des Menschen kommen sehen in seinem Reich,

und wie er vor dem Hohen Rate weißagt, daß die Richter selber noch den Menschensohn kommen sehen sollen. Es wird also dem Betreffenden verheißen, daß er nicht sterben wird, sondern noch lebend die Parusie des Menschensohnes sehen wird. Nun kann man von einer Gemeinde nicht sagen: sie wird nicht sterben, sondern nur von einer Person. Nicht die Kirche ist gemeint, sondern eine Person, und zwar Petrus. Tatian hat nach doppeltem Zeugnis des Efraem Syrus noch gelesen ‚Te', also: ‚über dich, Petrus, soll der Tod keine Macht haben'. Und bis auf Origenes, Hieronymus, Ambrosius hat man indertat noch erklärt: dem Petrus sei hier verheißen, daß er den Tod nicht sehen solle. Hieronymus und die anderen mühen sich dann, dies allegorisch zu deuten. Das Wort hat also in seiner Urform besagt:

> Du, Kefas, sollst den Tod nicht schauen.

Diese Worte waren für die Späteren nicht mehr erträglich. Mc und Lk streichen sie einfach und verstümmeln dadurch den Urtext, Mt allein bewahrt die Antwort, aber er korrigiert sie durch eine Einlage. Das ‚Te' verschwindet, die Kirche wird eingeschoben. Durch Einschub in den alten Text entsteht nun der befremdliche Ausdruck, daß die Kirche nicht sterben werde, der als solcher noch beweist, daß hier eine Störung eingetreten ist.

---

[1] Vgl. oben S. 43 Anm. 1.

Wieder erkennen wir hier dieselbe Art des Mt, die uns schon mehrfach entgegengetreten ist. Er ist konservativ und bewahrt hier wie sonst alte Jesus-worte, aber behandelt sie auch hier auf seine Weise, die wir schon kennen. Er verfährt wie im Gleichnisse von der wachsenden Saat und im Gleichnisse vom Netz, indem er seine Kirchen-idee einlegt. –

Es folgen dann die Worte:

Ich übergebe dir die Schlüssel des Himmelreiches.

Vielleicht sind auch sie nur eine Einlage. Doch steht das nicht ebenso fest wie mit den vorhergehenden Worten. Jesus sagt an anderer Stelle von den Farisäern, Mt 23, 13:

Wehe euch, die ihr das Himmelreich zuschließt vor den Menschen. Ihr kommt nicht hinein und laßt auch andere nicht hineinkommen.

Wenn es Zuschließen giebt, giebt es auch Schlüssel. Wenn Christus vom Zuschließen reden konnte, dann auch von Schlüsseln. Das Auf- und Zuschließen des Himmelreiches hat aber einen sehr einfachen Sinn, der mit den ‚Himmelsschlüsseln' Petri im dogmatischen Sinne nichts zu tun hat. Es ist die Funktion des Lehrens und Unterweisens. Geschieht dieses falsch, so schließt man den Hörenden das Himmelreich zu; geschieht es recht, so schließt man ihnen die Tür des Himmelreichs auf. In diesem Sinne konnte Jesus sehr wohl von Petrus weißagen, daß er vornehmlich und vor den andern Aposteln der sein werde, der durch rechte Verkündigung den Menschen den Zugang zum Himmelreich öffnen werde. In dieser einfachen Form könnte man dann auch wohl annehmen, daß Jesus hier den Petrus zu seinem Chalifa bestimmt für die Zeit, wo er selber von den Seinen genommen sein wird und wo Petrus in der Verkündigung die leitende Stelle haben werde. Diese letztere Weißagung ist dann wirklich teilweis eingetroffen. Denn zweifellos hat Petrus im Anfang in der Urgemeinde eine Art Chalifen-stellung gehabt. Er ist der erste gewesen, der den lebendigen Herrn geschaut und verkündigt hat; um ihn sammeln sich die Apostel aufs neue; um ihn her entsteht die Urgemeinde in Jerusalem; in dieser schaltet er indertat zunächst wie ein Chalife des erhöhten Herrn. Andererseits gilt dann, daß auch hier die Gabe der Profetie doch ihre Schranken hatte, und selbst bei Jesus. Denn sehr bald vollzieht sich im Chalifat in Jerusalem ein Wandel. Wie im Chalifat des Muhammed gewinnt auch hier die Bluts-verwandtschaft die Oberhand. Der Chalifat geht auf Jakobus, den Bruder des Herrn, über. Petrus wird aus seiner maßgebenden Stellung verdrängt. Er wird zum bedeutendsten Apostel für die jüdischen Kreise, aber Chalif bleibt er nicht mehr. Und mit Jakobus erlischt der Chalifat überhaupt.

8. Die Umformung und Erweiterung einfacher ursprünglicher Weißagung in ein allwissendes Vorhersehen auch der konkreten

Einzelzüge der nachfolgenden Passion werden wir wohl wiederum zu sehen haben im Zusammenhange des Einwirkens der späteren Christologie, von der wir oft gesprochen haben. Je mehr sich unter ihrem Einflusse die Gestalt Christi ins Übermenschliche erhob, je mehr aus dem charismatischen Evangelisten, der sich zum Menschensohn bestimmt weiß, eine inkarnierte Gott-gestalt erwuchs, desto selbstverständlicher wurde auch die Umwandlung ahnend vorfühlender Weißagung mit ihren Unbestimmtheiten zu Allmachts-wissen, dunkel fühlendes Erfassen kommender Schickung zu deutlicher Kenntnis aller ihrer Einzelheiten. Der wahre Sachverhalt aber scheint durch die Tradition noch hindurch, und er wird wieder am besten gedeutet aus dem Wesen des charismatischen Typus heraus, so wie wir ihn bei Paulus kennen, und aus den profetischen Analogien heraus, die bei Jesu historisch gesichert erhalten sind.

9. Über das Charisma der Sünden-vergebung haben wir schon gehandelt. Bei den Charismatikern des frühen Mönchtumes steht es in typischer Verbindung mit dem charisma dioratikon und dem charisma iaseōs. Und in eben dieser typischen Verbindung finden wir es bei Christo.

10. Zum Typus der Charismatiker gehört bisweilen noch ein sehr eigentümlicher Zug: nämlich das Gefeit-sein gegen Schädigungen, z. B. gegen Schädigungen durch Gifte, und besonders auch gegen Schädigungen durch giftige Tiere wie Schlangen Nattern und Skorpionen mit ihrem verletzenden Stich. Gleichsam um den charismatischen Typus an Christo bis zum letzten zu erfüllen, fehlt selbst dieser Zug nicht im Bilde Christi. Er findet sich wiederum wie zufällig erhalten in einem versteckten Winkel der Tradition, Lk 10, 19:

> Siehe ich habe euch die exousia (das ist berākāh) gegeben zu treten auf Skorpione und Schlangen und auf alle Gewalt des Feindes (des Dämon), und nimmermehr soll euch etwas Schaden tun.

Auch im unechten Mc-schluß, der hier aber ganz urwüchsige Ideen wiederholt, heißt es, Mc 16, 17:

> Die aber gläubig werden, werden folgende Zeichen begleiten,

und nun folgen Zeichen, die grade in ihrer Verbundenheit für den charismatischen Typus charakteristisch sind, v. 17 f.:

> in meinem Namen werden sie Dämonen austreiben, sie werden mit Zungen

reden, sie werden Schlangen aufheben, und wenn sie etwas Tödliches trinken, so wird es ihnen nicht schaden, Kranken werden sie die Hände auflegen, so wird es ihnen gut gehen.

Auch hier ein typischer Charismen-katalog.

6. CHARISMATISCHE APPARITIO DAS SOGENANNTE SEE-WANDELN

Zum Schlusse noch ein Wort über den sogenannten See-wandel Christi, der mir für methodische Behandlung von Wunder-erzählungen besonders interessant zu sein scheint. ‚Gattungs-geschichtlich' ist auch hier nicht die erste Frage, in welche litterarische Gattung der Bericht als solcher gehört, sondern welchem Typus vermeinter Erlebnisse das Objekt des Berichtes zuzurechnen ist, um dann generell zu fragen: Sind Erlebnisse dieser Art nur vermeintliche, oder ‚giebt es so etwas?'. Litterarkritik hat sich hier mit Sachkritik zu verbinden.

Nach gewöhnlicher Betrachtung würde es sich um ein eigentliches Wandeln über das Wasser gehandelt haben: ein solches wäre der spezifischen Klasse von Yoga-fänomenen zuzurechnen, die als solche beschreibbar und klassifizierbar sind, noch ganz abgesehen von der Frage, ob es sie wirklich, und zwar entweder subjektiv wirklich (nämlich als vermeintliche Erlebnisse) oder objektiv wirklich (nämlich als wirkliche Vorkommnisse) giebt. Nach meiner Auffassung, die mir die Berichte selber noch zu bestätigen scheinen, handelt es sich aber um ein ganz anderes Fänomen, nämlich um das Fänomen einer typischen apparitio. Dieses aber gehört, völlig unabhängig von allen Yoga-praktiken, durchaus auch dem rein charismatischen Milieu an.

1. Unsere Erzählung findet sich bei Mc und Mt. Bei Mt ist sie einerseits um einige bedeutsame Züge verkürzt. Er läßt die bedeutsamen Worte Mc 6, 48 fort:

> Und als (Christus) sah, daß sie auf der Fahrt bedrängt waren ...

und ferner die Worte in Mc 6, 49:

> er wollte an ihnen vorbei gehen.

Die letzteren Worte sind auffallend. Sie stören gradezu. Sie unterbrechen den Zusammenhang, denn wenn es in v 48 hieß:

> er sah, daß sie bedrängt waren,

so besagt das doch, daß er kommen will, um zu trösten und zu helfen in Gefahr, nicht aber um nur vorbeizugehen. Schon das läßt eine Störung und einen ursprünglich andern und einfacheren Bericht vermuten, der umgeformt worden ist. Ein glücklicher Umstand bestätigt diese Vermutung, denn ein solcher viel einfacherer Bericht des Fänomens ist uns merkwürdiger Weise noch erhalten, und zwar in Ev Joh 6, 16ff.:

> Als es aber Abend wurde, stiegen seine Jünger zum See hinunter, und in ein Fahrzeug gestiegen fuhren sie über den See auf Kapernaum. Es überfiel sie aber das Dunkel, und Jesus war noch nicht zu ihnen gekommen. Und der See ward erregt, da ein großer Wind wehte. Als sie aber etwa 25 oder 30 Stadien weit gefahren waren, sahen sie Jesum auf dem Wasser wandernd und dem Schiffe nahe kommend und fürchteten sich. Der aber sagte: ich bin es, fürchtet euch nicht. Sie wollten nun ihn in das Schiff nehmen, und alsbald war das Schiff an dem Lande, zu dem sie fuhren.

Das Johannes-evangelium hat sonst das Bestreben, die Wunder Jesu zu steigern und zugleich sie möglichst breit und umständlich zu erzählen. Es würde einen wunderhaften Bericht, den es vorfand, nicht mindern, und einen umständlichen Bericht nicht kürzen. Wenn es hier also den minder wunderhaften und den kürzeren Bericht bringt, so hat es diesen vorgefunden, und wir sind mit seinem Berichte dem ursprünglich vermeinten Fänomene näher, und vermutlich ist der ursprüngliche Bericht darüber auch noch einfacher gewesen als die Fassung bei Johannes. So sind wir hier in der Lage, die wunder-steigernde Tendenz der Legende in ihren Stufen noch zu verfolgen: ein ursprünglicher Bericht, der zunächst vielleicht einfach von dem in charismatischem Milieu wohl bekannten seltsamen Fänomen einer ‚apparitio' berichtet hat; bei Johannes der hinzukommende Zug, daß nach der apparitio das Schiff schnell und plötzlich gerettet am Lande ist; bei Mc der hinzukommende Zug, daß die Jünger den Erscheinenden körperlich ins Boot nehmen; bei Mt die neue Steigerung, daß nun gar Petrus aus

dem Schiffe steigt, um dem leiblich über das Wasser Wandernden selber entgegenzugehen. Kehrt man diese Progression um und zieht man den Vergleich mit sonst aus dem Gebiete der Charismatik bekannten Fänomenen zu Hilfe, so läßt sich mindestens das ursprünglich Erzählte mit annähernder Sicherheit feststellen und das vermeinte Fänomen in eine bestimmte und wohl bekannte Klasse einordnen.

2. Es handelt sich dann nicht um ein bloßes ‚Wunder' überhaupt, sondern um den ganz bestimmten Typus einer apparitio, und speziell um den Typus des in Stunden der Not und der Todesgefahr aus der Ferne im Fantom erscheinenden und helfenden Charismatikers. Der Charismatiker ‚erscheint', obwohl er selber an fernem Orte ist. Er erscheint halluzinativ sichtbar. Das Johannesevangelium weiß noch nichts davon, daß Christus körperlich zu den Jüngern ins Schiff gestiegen ist. Die Worte: ‚sie wollten ihn ins Schiff nehmen' schließen dies vielmehr gradezu aus. Unbeabsichtigt zeugt dies noch deutlich von einer ‚Erscheinung', tröstend und helfend in großer Not. Auch die seltsamen Worte bei Mc: ‚er wollte an ihnen vorbeigehen' lassen durchscheinen, daß man zunächst nicht gemeint hat, daß Christus ins Schiff genommen wurde. Wenn er zwar tröstend erschienen, aber nicht körperlich ins Schiff getreten war, so war er nach der tröstenden Begegnung ‚an ihnen vorbeigegangen' und wieder entschwunden. Und so wird man einmal erzählt haben.

3. Also eine fantomartige apparitio ist vermutlich ursprünglich vermeint gewesen, die zu einem körperlichen Wandeln auf dem Wasser vergröbert wird. Auch von letzterem Fänomen ist in wunderhaften Berichten oft genug die Rede gewesen. Es ist die Kunst, die speziell der Yogin besitzt und die er sich durch Entwicklung der magischen Kräfte im training des Yoga erwirbt oder zu erwerben meint. Man muß aber typologisch die magischen siddhi's des Yogin unterscheiden von den Fänomenen der Charismatik. Die Künste des Yogin sind, sich leicht oder schwer zu machen, sich durch Levitation körperlich in der Luft schwebend zu halten, durch die Luft zu fliegen, durchs Feuer zu gehen, über Ströme und Seen

körperlich hinwegzuschreiten, durch feste Wände und Körper hindurchzugehen, sich unverwundbar zu machen, den Leib hart wie Stein zu machen, willkürlich in kataleptischen Zustand zu verfallen und so eventuell Tage und Wochen zu verharren, als Schein-leiche sich begraben und sich wiedererwecken zu lassen, den Mond, die Sonne mit dem Finger zu berühren, mehrere Leiber anzunehmen, mit dem einen Leib hier, mit dem andern dort zu sein, die māyā-künste der Hervorbringung von Halluzinationen und Massen-halluzinationen zu üben usw. Siddhi's und Charismata können sich hinsichtlich gewisser Leistungen ähneln, gleichwohl ist ihre typische Zusammengehörigkeit und ihre Wesens-struktur verschieden. Und besonders ihr Sinn. In den siddhi's handelt es sich um Zauber-künste, erworben durch ein magisches training mit magischen Rezepten und Manipulationen in raffinierter Methode. Die charismata und die karāmāt aber sind, wo sie echt sind, Gnaden-gaben, freie Geschenke des Geistes, der weht wo er will, nicht bestimmt zur Schaustellung, sondern eher gewillt verborgen zu bleiben, verliehen zu Heils- und Liebes-zwecken und verbunden mit gottgeweihtem und geheiligtem Leben.

Und so ist auch die charismatische apparitio gemeint. Sie bedeutet nicht die Zurschaustellung übernatürlicher Kräfte, sondern einen Akt tröstender und helfender Gegenwart. Darauf deutet das von Mc erhaltene Wort:

> da er sie auf der Fahrt bedrängt sah.

Sie verknüpft sich auf seiten des Charismatikers mit einem Akte von firāsa, von charismatischer Fernschau, des Erkennens der Not, in der sich die Jünger befinden.

4. Hinsichtlich der Echtheit des ursprünglichen Berichtes ist methodisch wieder zunächst zu fragen, wieweit er sich einfügt in Vorstellungs- und in mindestens vermeintliche Erfahrungs-weisen des charismatischen Milieus des N. T. überhaupt. Hier kommt schon die Vorstellung in Betracht, von der Mt 10, 12 f. noch naiv genug zeugt: sie redet von der Kraft des ‚Friedens-grußes', den der Grüßende von sich selbst aussenden kann, und der zu ihm ‚zurückkehrt' wie ein persönlich ausgesandter Bote, der keine Stätte des Bleibens

gefunden hat. Noch deutlicher ist wiederum die Vorstellung Pauli, daß er ‚mit seinem Geiste' über das Meer hin anwesend sein kann unter den Korinthern, um mit ihnen zusammen zu wirken und Kraft-wirkung mit ihnen zusammen auszuüben. In der Vorstellung jener Zeit heißt das keineswegs nur, daß er, wie auch wir bildlich sagen, mit seinen Wünschen und Gedanken oder Gebeten ‚bei ihnen sein' will.

5. Selbst wenn wir Heutigen von einem Abwesenden sagen: ‚Ich fühlte seine Nähe, ich wußte ihn mir nahe', geht dabei unser unmittelbares Gefühl noch hinaus über bloß bildliche Meinung und kann, besonders in schweren Entscheidungs- oder Not-lagen, die volle Intensität wirklichen Gegenwarts-gefühles des andern gewinnen, die tröstlich empfunden wird. Man kann zunächst versucht sein, von solchen uns Heutigen noch zugänglichen Gemütshaltungen aus, die bei den dafür Veranlagten sich eventuell zu visuellen und auditiven Impressionen steigern können, das Erlebnis der Jünger zu deuten. Die Jünger sind allein im Sturm. Sie haben Christi rettende Macht im Sturm schon einmal erfahren. Seine schützende Gestalt mußte ihnen vor Augen stehen. Wenn dem Paulus in ähnlicher Situation eine tröstende Engel-vision zuteil ward, so nimmt es nicht Wunder, daß sie in ihrer Situation ihren Meister, tröstend und helfend wie damals, nahe fühlten. Daß ein solches Nahe-gefühl unter Menschen eines Milieus, in dem Visionen und Auditionen, Fernwirkung und eventuell auch reale Nähe eines Entfernten kein Problem waren, sich steigert zu einer visuellen apparitio, kann ebensowenig Wunder nehmen oder Bedenklichkeiten gegen den Bericht begründen.

Aber methodisch besser als ein solches Psychologisieren ist geschichtliche Analogie aus verwandtem Milieu. Das ist das charismatische Milieu, und in diesem ist die apparitio des entfernten Heiligen ein Zug, der so beharrlich und so typisch wiederkehrt, daß er als wirkliches subjektives Erlebnis gläubiger Kreise nicht bezweifelt werden kann. Er kehrt wieder im Milieu der islamischen awliāt, er findet sich ebenso im christlichen hagiologisch-charismatischen Milieu. Um wenigstens ein Beispiel anzuführen, in der

Lebens-beschreibung des typischen Charismatikers, Symeon Stylitēs, heißt es:

> Oftmals erschien der Selige auf dem Meere vielen Schiffen öffentlich und half ihnen in ihren Nöten zur Zeit des Kummers, wenn Unwetter und Stürme sich gegen sie erhoben. Sie kamen und erzählten vor ihm, wie sie ihn öffentlich gesehen hätten zur Zeit, als sie in Gefahr waren.

Interessant ist hier der Zug, daß, wie es scheint, die Erlebenden selber erst dem Meister Mitteilung davon machen, daß sie ihn gesehen haben. Naiv blickt hier noch durch, daß es sich nicht sowohl um einen Akt des Meisters selber als vielmehr um ein rein subjektives Erlebnis der Gläubigen gehandelt hat.[1]

6. Aber vielleicht ist die Zeit längst vorüber, wo man seltsame Fänomene wie diese auf rein subjektive Impressionen zurückführen zu müssen glaubte und beharrlich an Fänomenen vorüberging, für die nun eben doch die Religions-geschichte und in Analogien auch die Fänomenologie allgemeiner seelischer Erfahrung und Wirkung zeugt. Seit den Untersuchungen und methodischen Stoffsammlungen von Myers und Podmore[2] ist es für einen ernsthaften Forscher nicht mehr erlaubt, an diesen Dingen mit einem ‚man wird doch nicht' vorüberzugehen. Wirkliche geistige Fernwirkung ist heute ein echtes Problem geworden, und speziell auch die Art von Fernwirkung, die als gewolltes persönliches Hinüberwirken zum andern wirksam wird, von diesem vernommen wird und eventuell halluzinatorisch-visuell als Schauung des Entfernten vernommen wird. Situationen wie die Stunde des Todes oder Situationen großer Bedrängnis sind hierfür indertat die ausgezeichneten.

7. Für das Eintreten eines solchen Vorganges könnten die Bedingungen nicht besser gedacht werden, als sie hier vorlagen. Christus hatte die Menge entlassen, hatte seine Jünger voraus-

---

[1] Texte und Untersuchungen 3. Reihe, 2. Bd., 4. Heft (= der ganzen Reihe 32. Bd., 4. Heft, 1908; H. Lietzmann: Das Leben des heiligen Symeon Stylites, S. 151. Weitere Erzählungen von solchen Apparitionen, massiv ins Wunderhafte gesteigert, folgen auf S. 152 u. 153.

[2] E. Gurney, F. W. H. Myers, F. Podmore: Phantasms of the Living, London, 1886; abridged edition prepared by H. Sidgwich, London, 1918.

gesandt, um nach seiner Gewohnheit – die wiederum eng zum Typus des Charismatikers gehört – allein zu sein und die Nacht im Gebete zu verbringen. Das ist ‚typisch' die Situation, in der die höheren Kräfte des Charismatikers sich sammeln und spannen. Der Sturm bricht los und seine sorgenden Gedanken gehen naturgemäß zu den Jüngern hinüber. Auch hier nicht aus blauem Himmel und ohne allgemeine, natürliche, seelische Data, sondern mit diesen und durch sie angeregt, zugleich sie übersteigend, regt sich das Charisma; das geistige Auge der firāsa öffnet sich. Er schaut die Jünger in ihrer Bedrängnis. Sein Trost- und Helfer-wille spannt sich zu ihnen hinüber. Und wiederum vorbereitet durch solch natürlich-seelisches Datum vollzieht sich der irrationale charismatische Kontakt von Seele zu Seelen, der von den letzteren empfangen wird als tröstendes Nah- und Gegenwarts-erlebnis: letzteres wiederum ‚natürlich' vorbereitet durch die den Meister und Helfer in ihrer Not suchenden Seelen-spannungen der Jünger. –

(Sind so vielleicht auch die apparitiones des Erhöhten zu deuten – als reale Selbst-bezeugungen, die den Empfangenden zu visuellen ‚Erscheinungen' werden?)

7. SCHLUSS

Seltsam und befremdend mag dem Modernen dieses ganze Gebiet der Charismatik erscheinen. Wenn er sich ‚mit der Geschichte unterhält', um diese auf seine (moderne) ‚Existenz' zu beziehen, so wird er es ignorieren. Will er, wie er sollte, ehe er in ‚Unterredungen' mit der Geschichte eingeht, zunächst objektiv und ohne Fragen seiner Existenz methodisch erforschen und berichten, was wirklich einmal geschehen ist, so kann er diesem Gebiete nicht aus dem Wege gehen. Will man sagen, wer Jesus war, so muß man den Exorcisten, den Charismatiker an ihm ernstnehmen. Sein Charisma ist nicht accidens an ihm, sondern gehört wesentlich zu seiner Gestalt, und es hilft mit, den Sinn seiner Gestalt finden. Und erst mit seiner Gestalt und ihrem Sinn erschließt sich auch der Sinn seiner Botschaft vom ‚Reiche'. Das Reich ist für ihn hereinbrechende rettende Gottes-macht, und er selber ist nicht ein Rabbi,

sondern als eschatologische Heils-gestalt integrierender Bestandteil des Eschaton selber. Charisma und Gottesreich gehören wesensnotwendig zusammen und erhellen sich gegenseitig.

Soviel hat der Religions-historiker zu sagen.[1] Für den Theologen rollt die ‚religions-geschichtliche Betrachtung' zusammen wie ein trockenes Blatt, sobald sie ihre vorbereitende Arbeit getan hat. Aber das Charisma wird ihm um so wichtiger. Für den Religions-historiker ist es eine ‚fänomenologisch bedeutsame' Erscheinung, ein ‚seelisches Faktum', das auch er als solches unter seine historischen causae und Erklärungs-faktoren mit einzusetzen hat, wenn er nicht Fehl-konstruktionen machen will. Für den Theologen ist das Charisma samt dem Pneuma als anticipiertes Eschaton Wesensmoment einer Gemeinschaft, die eine Kirche des Nazareners sein will. Daß sie es verloren hat, daß man darauf zurückblickt als auf eine Sache vergangener Zeiten, daß man es und das zu ihm gehörende ‚schon-anbrechende' Reich trivialisiert durch Allegorien, ist nicht die höhere Stufe dieser Gemeinschaft, sondern ein Anzeichen ihres Verfalls.

8. EIN NACHTRAG: WINDISCH ÜBER DEN PNEUMATISCHEN CHARAKTER CHRISTI

Zum charismatischen Charakter Christi vergleiche man die Untersuchung von H. Windisch über ‚Jesus und der Geist', in ‚Studies in early christianity', hrsg. von Sh. J. Case, New York u. London, 1928. Windisch sagt, S. 225 ff.:

> In der Tat ergiebt sich bei schärferem Zusehen, daß die Beschreibung Jesu als eines Pneumatikers keineswegs auf die wenigen Geschichten und Worte sich beschränkt, wo ausdrücklich das Wort pneuma vorkommt. Daß Jesus Pneumatiker ist, wie nur irgend einer der Profeten, haben die Evangelisten auch noch auf andere Weise deutlich gezeigt.

Mit Recht weist W. hierfür hin auf die pneumatischen, besser charismatischen Termini wie exousia und dynamis, auf die Antithese

[1] Über den Unterschied des religions-geschichtlichen und des theologischen Aspektes vgl. R. Otto, Gefühl des Überweltlichen, Seite 58: Religionskunde und Theologie.

von Mc 1, 22 par. zur Funktion der nur ‚auslegenden und tradierenden' Rabbinen:

> Wer über exousia verfügt, hat eine Sendung, hat einen Auftrag von Gott erhalten; seine Worte haben die gleiche Geltung wie die, durch den Geist gesprochen sind.

Er sagt weiter, S. 226:

> In Mc 2, 10 lehrt schon ein Vergleich mit Joh 20, 22 f., daß es sich hier um ein Recht pneumatischer Art handelt. Ohne eine übernatürliche Vollmacht und ohne eine übernatürliche Fähigkeit die Menschen zu durchschauen ist solches Recht nicht auszuüben, beides wird durch den Geist verliehen.
>
> ‚Der Mann mit Vollmacht' ist also eine vordogmatische Interpretation Jesu, die den Eindruck seines Auftretens (indertat, nämlich den numinosen Eindruck)[1] unmittelbar wiedergiebt.
>
> So sind auch die zahlreichen ēlthon-Sprüche Beweise eines profetisch-pneumatischen Kraftbewußtseins (besser eines Sendungs-bewußtseins einer eschatologischen Heils-gestalt). S. 226.
>
> Alle exorcistischen und medicinischen (besser therapeutischen) Taten Jesu ... sind damit als geistgewirkte Krafttaten (als karāmāt durch berākāh) ausgewiesen.
>
> Solche profetische (richtiger charismatische) Kraft und Exusia hat Jesus nach der Überlieferung auch seinen Jüngern übertragen (S. 227) (sie gehen über in charismatischem Milieu von dem Meister auf den Nachfolger, wie zwischen Elias und Elisa, und ihre Erlangung und Übertragung gehört in solchem Milieu zum Sinn und Zweck der akolouthia, die zunächst und wesentlich immer etwas ganz anderes ist als ein bloßes ‚Schüler'-verhältnis).
>
> Als pneumatisch ist dann aber nicht nur seine exorcistische Tätigkeit erwiesen, sondern auch die Unabhängigkeit und Sicherheit, womit er in Fragen der Religion ... seine Entscheidungen trifft (S. 228) (also das charisma der Verkündigung).
>
> Wenn die Jünger ihm eine Exusia zuschreiben, so meinten sie damit, daß er einen Geist habe (S. 229).
>
> Dann ist aber die Folgerung nicht zu umgehen, daß dann Jesus selbst die in ihm liegenden Kräfte Fähigkeiten und Vollmachten auf den in ihm wirkenden Geist zurückgeführt hat. S. 229. (Allerdings, und dann ist die weitere Folgerung nicht zu umgehen, daß die Annahme, die Deutung von Jes 61, 1 auf das charismatische Wirken Christi sei postume Gemeinde-theologie, radikal willkürlich ist. Jesus konnte garnicht umhin sich selber in diesem Worte gezeichnet zu sehen.)

[1] Die Einschaltungen in den Klammern sind von mir.

Daß Jesus seine Taten einer numinosen Macht zuschrieb, daß diese Macht, der heilige Geist, in seiner Person gegenwärtig geworden war, kann als gute Überlieferung betrachtet werden. S. 230.

(Bereits) in der vorliterarischen Tradition (war) eine Tendenz, die Spuren und Zeugnisse pneumatischer Begabung möglichst zu unterdrücken (S. 231)... Ich möchte eine ältere vorliterarische Form der Jesus-erzählung postulieren, in der das pneumatische Element, der Impuls des Geistes und die Erregung durch den Geist häufiger und kräftiger auftrat. – Der gegenwärtige Bestand der Überlieferung ist somit das Resultat zweier gegeneinander gerichteter Prozesse: Verdrängung (der pneumatischen Züge in Jesu) und Einführung, besser Wiedereinführung des pneumatischen Elementes (in der Gemeinde). S. 233.

Vom Pneumatiker zum Messias scheint nur ein Schritt zu führen. Im Volke ist Jesus bei Lebzeiten kaum für den Messias gehalten worden. Daß einzelne seiner Jünger ihn dafür hielten, scheint mir sicher; nur erwarteten sie die Offenbarung seiner Messiasmacht erst von der Zukunft. Wahrscheinlich hat Jesus diesen Glauben geteilt; besser, er hat ihn seinen Jüngern suggeriert. S. 235.

Ich hoffe, wir sind in unserer Schrift über die ‚Wahrscheinlichkeit' hinausgekommen, und auch über das Suggerieren. Was ich an den Ausführungen des geschätzten Verfassers noch vermisse, ist, daß es nicht allein auf das Zusammenlesen einiger Einzelheiten ankommt, sondern auf das methodisch vorbereitete Erschauen eines Ganzheits-typus charismatischer Gestalt, der nur durch Zertrennung und dann durch Unterdrückung der atomisierten Teile exegetisch eliminiert werden kann, und daß darauf sodann auch die Einheit gesehen wird zwischen dieser Gestalt und ihrer Konzeption eines als dynamis hereinbrechenden Reiches, (das zugleich die dynamis, die exousia, das pneuma in dieser Gestalt selber ist). – H. Windisch schließt:

Dann ergiebt sich aber auch eine größere Continuität zwischen Jesus und der (späteren) Gemeinde. Wie die Gemeinde vom Geiste erfüllt war, so war auch der historische Jesus, ihr Stifter, schon ein Pneumatiker. Die apostolische Christologie ist (also) eine durch Speculation und Mythus beeinflußte Interpretation, die ihren ersten Impuls von dem eigenen Bewußtsein Jesu erhielt. S. 236.

Das ist die These, die ich gegen die Abreißung Jesu von seiner Gemeinde seit dreißig Jahren vertreten habe. Ich begrüße es, sie hier

von einem neutestamentlichen Fachmann vertreten zu sehen. Diese ‚Kontinuität' ist aber letztlich die, daß der ‚Geist' nichts anderes ist als das Eschaton selber als vorwirkende dynamis, und daß eben dieses nichts anderes ist als das ‚Wunderding' und sein mystērion, das Jesus verkündete, fühlte und in sich wirkend wußte, nämlich ‚Das Reich'.

E

BEILAGEN

1. LITTERARISCHER VERGLEICH ZWISCHEN DER PREDIGT JESU UND DEM HENOCH-BUCHE

Die enge Beziehung Jesu zu der Henochischen Tradition beweist ein litterarischer Vergleich zwischen beiden. Die Übereinstimmung ist so groß, daß man hier gradezu von einem Schulzusammenhange reden muß. Im Unterschiede zu der alt-profetischen Litteratur und auch zu der charakteristischen Weisheits-litteratur hatte sich in dieser apokalyptischen Richtung eine charakteristische Ermahnungs- und Predigt-gattung herausgebildet, die im Begriffe war einen eigenen Stil und eine eigene Methode zu gewinnen. Beide kehren bei Jesu so bestimmt wieder, daß man das schulmäßige Gepräge jener Tradition und den engen Zusammenhang, in dem er mit ihr steht, nicht verkennen kann, ja daß man seine eigene Predigt-weise in jene neue ‚Gattung' einrechnen muß. Er verbindet damit, wie wir oben schon gesagt haben, die hohe Kunst seiner Gleichnisse, und diese sind in jener Litteratur-klasse nicht vorgebildet. Umsomehr sind es seine Sentenzen. Hier besteht der deutlichste Zusammenhang. Stilistisch besonders merkwürdig ist hier die zur festen Form gewordene Einkleidung der Mahnung oder Warnung in die Seligpreisung und den Wehe-ruf. Dabei zugleich die Tendenz, eventuell solche Rufe zu verbinden und in Ketten aneinanderzureihen, H. 94, 6ff.; 95, 4ff.:

> Wehe denen, die die Ungerechtigkeit und Gewalttat aufrichten und den Betrug zum Grundstein machen; denn plötzlich werden sie ausgerottet und keinen Frieden haben.
>
> Wehe denen, die ihre Häuser durch Sünde aufbauen, denn sie werden von ihrer Gründung losgerissen und durchs Schwert fallen.
>
> Wehe euch Reichen, denn ihr habt euch auf euren Reichtum verlassen und ihr werdet aus euren Schätzen fort müssen, denn ihr habt in den Tagen des Reichtums nicht an den Höchsten gedacht.
>
> Wehe euch, die ihr Verwünschungen ausstoßt: Heilung soll um eurer Sünde willen fern von euch sein.

Wehe euch, die ihr eurem Nächsten Böses zufügt, denn nach eurem Tun soll euch vergolten werden.

Wehe euch Sündern, weil ihr die Gerechten verfolgt, denn ihr werdet dahingegeben und verfolgt werden.

Oder H. 58, 2:

Selig seid ihr Gerechten und Auserwählten, denn herrlich wird euer Los sein.

Sl. H. S. 39 f.: Selig ist, wer den Namen des Herrn fürchtet. . . . Selig ist, wer ein gerechtes Gericht vollbringt, nicht wegen Lohnes, sondern wegen der Gerechtigkeit, nicht (dafür) erhoffend irgendwelche Dinge.

Selig, wer bekleidet die Nackenden mit Gewand und giebt dem Hungernden sein Brot.

Selig, wer richtet ein gerechtes Gericht, der Waisen, Witwen und einem jeden Gekränkten hilft.

Selig, wer umkehrt von dem krummen Wege dieser eitlen Welt und geht auf dem geraden Weg, der in jenes Leben ohne Ende führt.

Selig, wer säet gerechten Samen, denn er wird ernten siebenfältig.

Selig, in wem Wahrheit ist, daß er rede Wahrheit zu seinem Nächsten.

Selig, wem Barmherzigkeit in seinem Munde ist und Sanftmut in seinem Herzen.

Selig, die erkennen jedes Werk des Herrn. Denn die Werke des Herrn sind gerecht. Aber die Werke der Menschen sind die einen gut und die anderen böse. Und an den Werken werden die Künstler erkannt.

(Vgl. auch Sl. H. S. 46 f., wo in bewußter Anwendung dieser Form als einer Kunst-form Seligkeits-ruf und Fluch-ruf im parallelismus membrorum reihenweise in einander geflochten werden.)

Auch die innere Struktur der Sentenzen Jesu ist in Henoch schon fertig: Der Aufbau mit einem, mit zwei oder mit drei Stollen; der eventuelle Übergang des begründenden Stollens in längere Satzgefüge.

Man vergleiche:

Zunächst die einfachste Form in zwei Stollen, Seligkeits-ruf mit dem Denn, das die gute oder üble Folge angiebt:

H. 58, 2: Selig seid ihr Gerechten und Auserwählten – denn herrlich wird euer Los sein.

Mt 5, 4: Selig sind die Trauernden – denn sie werden getröstet werden.

H. 94, 8: Wehe euch Reichen, denn . . . euer Wucher wird euch gänzlich vernichten.

Lk 6, 24: Wehe euch Reichen, denn ihr habt euren Trost dahin.

Sodann der bloße Wehe-ruf, ohne die üble Folge, statt dessen mit ausgeführter Charakteristik der Missetat:

H. 96, 4: Wehe euch Sündern, daß euer Reichtum euch (scheinbar) als Gerechte ausweist, aber euer Herz überführt euch als Sünder. Oder H. 96, 5: Wehe euch, die ihr das Mark des Weizens verzehrt, die Kraft der Wurzel der Quelle trinkt und die Niedrigen durch eure Kraft niedertretet.

Mt 23, 27: Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Farisäer, ihr Heuchler, daß ihr ähnlich seid getünchten Gräbern, inwendig aber sind sie voll Toten-gebein.

Sodann der Übergang und die Erweiterung des bloßen Wehe in eine assoziativ sich erweiternde lange peroratio, eventuell mit Einlage des Räsonnements der Getadelten:

H. 97, 8ff.: Wehe euch, die ihr unrechtmäßiger Weise Silber und Gold erwerbt, indem ihr sagt: ‚Wir sind sehr reich geworden ... jetzt wollen wir ausführen, was wir vorhaben, denn ... unsere Kornhäuser sind gefüllt.' Wie Wasser soll eure Lüge zerrinnen. Denn ihr habt alles durch Unrecht erworben und werdet der großen Verdammnis überliefert werden.

Mt 23, 29ff.: Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Heuchler, daß ihr die Gräber der Profeten aufbaut ... und saget: ‚wenn wir in den Tagen unserer Väter gelebt hätten ...' So bezeugt ihr doch euch selbst, daß ihr die Söhne der Profeten-mörder seid.... Wie wollt ihr fliehen vor dem Gericht der Hölle.

Zugleich wird auch die Ideen-verwandtschaft sichtbar. Nicht nur formal sondern auch inhaltlich könnte man den meisten der eben aus H. angeführten Zitate Parallelen aus Christi Worten zur Seite stellen. Bei beiden wird exemplifiziert aus dem Gebiete nicht einer spezifisch jüdischen Ethik, sondern einer schlichten Humanitäts-ethik. Bei beiden ist noch spezifisch jüdisch das Milieu der ‚anāwim, der konventionellen Gestalten der Gedrückten, der von den ‚Reichen' Bedrängten, der Verfolgten, Mühseligen und Beladenen. Die Idee des Lohnes im ewigen Leben gehört beiden Ethiken, aber in beiden ist auch der radikale Ernst der Erfüllung des Gotteswillens weil Gotteswille. Und Jesu Gleichnis von den Weinberg-arbeitern, das die alte Lohn-idee sprengt, ist vorbereitet in der oben zitierten Sentenz von H.: ‚nicht wegen Lohnes, sondern wegen der Gerechtigkeit, nicht (dafür) erhoffend irgendwelche Dinge.' So sind auch die ‚Bedrängten und Verfolgten' in Christi Seligpreisungen nicht von der ‚Gemeinde-theologie' eingetragene

Märtyrer der Zeit nach Jesu, sondern gehören zum Inventar der Henochischen Tradition, die Jesus trägt. So stehen die ‚Friedebringer' seiner Seligpreisungen in den gleichfalls schon im Siebenerschema gefügten Seligpreisungen von Sl. H. S. 47, Z. 9:

> Selig, wer pflanzt Friede und Liebe; verflucht, wer verstört die durch Liebe Friedfertigen.

Jesu Doppelform der ‚goldenen Regel', das Grundprinzip aller humanitären Ethik, hat ihr Analogon in Sl. H. S. 41 Z. 14; sein Preis des ‚reinen Herzens' in Sl. H. S. 42, Z. 4; in Sl. H. S. 45, Z. 1 findet sich Jesu Stellung zum Schwören und zum Eide, die, wie es scheint, ein spezifisches Dogma dieser Richtung gewesen ist:

> Ich schwöre euch, meine Kinder, aber ich schwöre nicht mit einem Eide (das heißt: ich versichere euch, aber ich vermeide den eigentlichen Eid) weder bei dem Himmel noch bei der Erde noch bei einer anderen Kreatur, die der Herr gemacht hat. Denn der Herr spricht: nicht ist mir Eid noch Ungerechtigkeit sondern Wahrheit. Wenn unter den Menschen nicht Wahrheit (Zutrauen?) ist, so mögen sie schwören (versichern) mit dem (bloßen) Worte: Ja, ja; nein, nein.

Die spezifisch jesuanischen Tugenden aus der Bergpredigt finden sich Sl. H. S. 45, Z. 17:

> In Geduld und Sanftmut verweilt die Zahl eurer Tage ... Jeder Schlag und jede Wunde und Glut und jedes böse Wort, wenn auf euch kommt Anfechtung und Wunde um des Herrn willen, erduldet das alles um des Herrn willen ... und vergeltet weder den Fernen noch den Nahen, denn der Herr ist vergeltend.

Jesu ‚Schatz im Himmel' steht Sl. H. S. 46, Z. 4:

> Ein jeder von euch möge sein Gold und Silber verderben (verlieren?) um des Bruders willen, damit er einen vollen Schatz empfange in jenem Äon. — ... Verbergt nicht euer Silber in der Erde.

Jesu Verurteilung des Zürnens wider den Bruder steht im Sl. H. S. 41, Z. 8:

> Wer Zorn antut einem jeden Menschen, (selbst) ohne Schaden (ihm anzutun), den wird der große Zorn des Herrn ernten.

Seine Erzählung vom reichen Kornbauern ist vorbereitet in H. 97, 8:

> Wehe euch ... indem ihr sagt: Wir sind sehr reich geworden, haben Schätze und besitzen alles, was wir wünschen; jetzt wollen wir ausführen, was wir vor-

haben, denn Silber haben wir gesammelt und unsere Kornhäuser gefüllt. Denn euer Reichtum wird euch nicht bleiben, sondern plötzlich von euch hinwegfahren ... und werdet der großen Verdammnis überliefert werden.

Seine Verheißung des Sitzens auf Thronen an seine Jünger steht H. 108, 12:

Ich werde jeden auf den Thron seiner Ehre setzen.

Bei einem ausführlichen Vergleiche der jesuanischen Ethik mit der des Henoch würde dann andererseits auch der Kontrast zu zeigen sein, in dem Jesus zu dieser Tradition steht. Er ist offensichtlich. Statt der mit losen Konturen fließenden Masse der Henochischen Ermahnungen zeigt sich im ‚Ethos' Jesu ein bestimmter Zug zum Geschlosseneren, fast ist man versucht zu sagen, ein Zug zum Systematischen. Vor allem bemerklich ist, daß im Henoch bei aller Ermahnung doch der Standpunkt der 'anāwim eingehalten ist, die sich selber im Gegensatze zu den ‚Reichen', den Gottlosen, den Ungerechten sehr bestimmt wissen als die Gemeinde der Gerechten und der Erwählten, die von Haus aus auf dem richtigen Wege sind. Daß auch sie und grade sie ‚umzukehren haben', daß der Ruf zur Buße allgemein gilt, daß alle Präsumption eigener Gerechtigkeit als ‚Heuchelei' niedergebrochen wird und daß es gilt, den Balken im eigenen Auge zu sehen und nicht zu richten, das macht, daß Jesus innerhalb seiner eigenen Tradition und ihr gegenüber der Neuerer ist. Aber daß er diese Tradition voraussetzt und von ihr getragen ist, wird dadurch nicht aufgehoben. Er hat sie gekannt, hat darum auch die Henochische Menschensohn-gestalt gekannt, hat sie als Weißagung gewertet und hat sich selbst in ihrem Schema gedacht.

2. MENSCHENSOHN UND URMENSCH?

1. Die transcendente Gestalt des Menschensohnes im Henochbuche wird an Aussehen einem ‚Menschen' verglichen, und die Ausführungen über ihn sind so, daß sich hier ein ‚Titel' für diese Gestalt vorbereitete in der Form ‚der Menschensohn'. Auch ist wohl kein Zweifel mehr darüber, daß dies – sei es in feierlich-emfatischer Weise, sei es einfachem aramäischem Sprach-gebrauche

entsprechend – ‚Mensch' heißen soll. Im Henoch-buche selber deutet nichts darauf hin, daß diese für ein transcendentes Wesen merkwürdige Bezeichnung von anderswoher übernommen sei oder schon fertig gewesen sei. Aber wenn es wahr ist, daß in iranischer Spekulation eine göttliche Gestalt mit dem Titel Anthrōpos, im Sinne von Urmensch, vorlag, so würde man indertat annehmen dürfen, daß eine solche mythische Gestalt hinter der Menschensohn-gestalt des Henoch-buches steht. Der ‚heidnische' Ursprung dieses Titels wäre dann hier mit Absicht verdunkelt worden, man hätte ihn beibehalten, aber man hätte ihn gleichsam wie aus dem Nichts neu entstehen lassen. Dabei ist dann aber sogleich hinzuzufügen, daß man zugleich geflissentlich alle eigentlichen Wesenszüge eines Urmenschen unterdrückt hätte. Denn die Gestalt des Henochischen Menschensohnes hat als solche nicht einen einzigen Zug von spezifischem ‚Urmenschentum' an sich, und von dieser Schrift allein aus würde niemand auf den Gedanken kommen, daß ‚Menschensohn' einmal das Urbild, der Prototyp der Gattung ‚Mensch' habe sein sollen. Von der Gestalt des ‚Urmenschen' wäre hier nur die Vorstellung eines transcendenten, bei der höchsten Gottheit verwahrten Wesens überhaupt und der Name desselben, der obendrein hier ganz anders motiviert wird als im Urmensch-mythus, über geblieben. Immerhin könnte sich auf diese Weise die rätselhafte Gestalt eines unter der höchsten Gottheit stehenden, als Mittler-wesen zwischen Gottheit und Menschheit gedachten Wesens mythen-geschichtlich vielleicht erklären lassen.

Die religions-geschichtliche Bedeutung des Mythus vom Urmenschen haben vornehmlich R. Reitzenstein und H. H. Schäder in mehreren Schriften betont, besonders in ihrer an Material reichen Schrift: Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland I. Reitzenstein: Griechische Lehren; II. Schäder: Iranische Lehren. Beide Schriften sind verbunden erschienen in ‚Studien der Bibliothek Warburg', Bd. 7, 1926. Sie sind reich an wichtigen Stoffen für die vergleichende Religions-geschichte, an bedeutsamen Beziehungen und an scharfsinnigen Analysen. Einige kritische Bemerkungen seien erlaubt.

Der ‚Urmensch' ist ein bestimmter mythischer Typus, den man nicht mit andern Typen mischen oder verwechseln darf. Über den Ursprung und den Sinn des Typus, dem die Urmensch-vorstellung angehört, habe ich gehandelt in GÜ, Seite 89 (Numinose Apperzeption der Gattung) und GA, Seite 72. Er entspringt einerseits aus dem Ahnen- und Manen-kult, andererseits aus der Idee des ‚asu' einer bestimmten Gattung von Lebewesen, hier speziell der Gattung Mensch, das personifiziert gedacht und im Urmenschen prinzipiell gesetzt wird. Er ist durchaus nicht zu verwechseln mit der Idee der einigen göttlichen Urwesenheit, aus der das All überhaupt entspringt. Der letztere Fehler scheint mir bei Reitzenstein vorzuliegen. Er beruft sich auf das elfte Kapitel der Bhagavad-gītā. Er bewundert es. Mit Recht. Es ist eins der gewaltigsten Erzeugnisse numinoser All-apperzeption, die die Religions-geschichte aufweist, darum habe ich es seit langem als Beilage meinem Buche über Das Heilige in Übersetzung angehängt. Aber in ihm ist schlechterdings nicht die Rede vom Urmenschen, sondern von der ewigen Allgottheits-gestalt Viṣnu's in seiner viśvarūpa-form. Der Allgott hat hier riesige übermenschliche Menschen-gestalt, aber das heißt garnicht, daß er ein Mensch oder der Urmensch ist, denn welcher Gott trüge nicht, wenn er fantasiemäßig vorgestellt wird, anthropomorfe Züge. Viṣnu ist durchaus nicht bezogen auf die Gattung Mensch als deren Ursprung, sondern er ist, oder richtiger, er beschließt das All überhaupt in sich. Reitzenstein bezieht sich weiter auf das bekannte Lehrgedicht des Mārkandeya im Mahābhārata, III. Dieses Lehrgedicht ist nichts weniger als ein primitives Zeugnis, sondern längst fertige, spekulativ ausgeformte Dogmatik der Viṣnu-theologie.[1] Unter Viṣnu's Titeln steht selbstverständlich ‚puruṣa purāna'. Reitzenstein übersetzt das mit ‚der uranfängliche Mensch'. Ein völliges Mißverständnis. Gemeint ist hier Viṣnu = Nārāyana als der ‚uralte — und das heißt in dieser Dogmatik längst: der von

[1] Zur Viṣnu-theologie vgl. R. Otto, Vischnu-Nārāyana, 2. Aufl., Jena 1923. – Zu den mythischen Wurzeln des Viṣnu-typus: GA, Kap. V, ‚Die Idee des Vishnu', S. 83–91, und GÜ, S. 111. – Zum puruṣa des puruṣa-sūkta: GÜ, S. 112 b und 113–114.

Ewigkeit her seiende – puruṣa'. Dieser uralte puruṣa ist der puruṣa des Puruṣa-sūkta des Rig-veda. Dieser aber ist wiederum durchaus nicht der ‚Urmensch', sondern das kosmische Allwesen, aus dessen Zerteilung die Welt überhaupt hervorgeht, keineswegs nur die Gattung Mensch. Und niemals heißt er ‚Mensch' sondern eben puruṣa. puruṣa ist eine alte Prākrit-form aus pums und vṛiṣa, und beide Stämme heißen nicht Mensch, sondern mās und masculus, aṙṙēn im Kontraste gegen thēly, nicht aber Mensch im Kontraste etwa zu Tier oder sonstiger Lebens-art und -gattung. Und selbst dies ist hier vergessen. Denn wie ich in GÜ, Seite 109ff. glaube gezeigt zu haben, sind puruṣa und nara zugleich alte Termini für Wesen, die grade nicht Menschen sind, sondern übernatürliche numinose Geister-wesen. Der ‚Mann' in der Sonne, der Sonnen-puruṣa, ist kein Mensch und noch viel weniger der Urmensch, und ebenso wenig die puruṣa's und die nara's, die in Wald und Baum und an unheimlichem Ort ‚hausen' und ‚ihr Wesen treiben'.

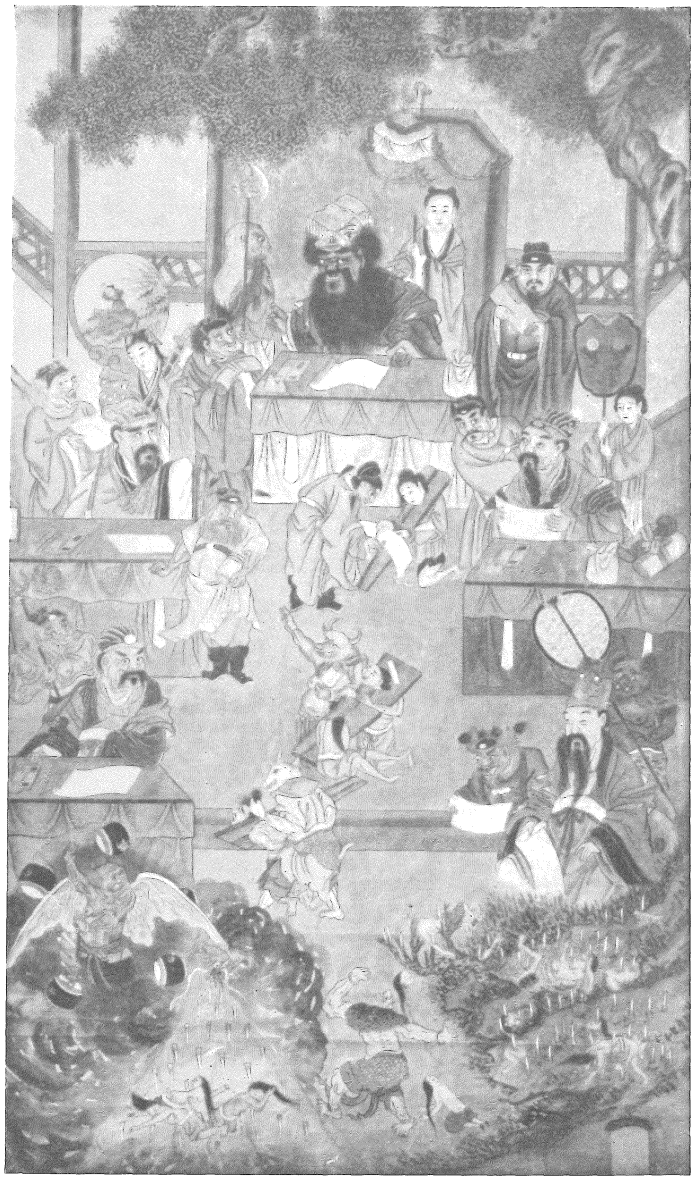
Echte Beispiele des Urmensch-typus stecken in Gayo-maretan und in Yama (Yima). Das Material zu Gayo-maretan hat H. H. Schäder in dankenswerter Weise zur Verfügung gestellt. Aber keine seiner Stellen beweist für ein Urwesen im Sinne eines Allwesens. Aus dem Leibe des gestorbenen Gayo-maretan gehen die sieben Metalle hervor. Daß der Leib eines Wunder-wesens in Kostbarkeiten zerfällt, beweist nicht, daß es als Allwesen gedacht war. Die Welt war längst geschaffen, als Gayo-maretan entstand. Und wenn er als Allwesen gedacht worden wäre, so hätten die Grund-substanzen der Welt, das sind aber Wasser Erde Feuer Lufthauch, vielleicht noch Äther aus ihm werden müssen, aber nicht die Metalle.[1]

Mit Recht blickt Reitzenstein zur Deutung iranischer Stoffe nach Indien hinüber. Daß die Mythen Alt-irans vor, neben und nach Zarathustra ähnliche Inhalte und Spekulationen enthalten haben

[1] Wenn der Urmensch aus dem höchsten Himmel herabsteigt, die Sfären durchwandert und von jeder ihre betreffende exousia (ihre numinose Kraft) empfängt, so beweist das, daß er diese von Haus eben grade nicht besessen hat, daß sie und noch weniger die Sfären selbst aus ihm sicher nicht hervorgegangen sind.

wie die indischen, teils aus uraltem gemeinsamen arischen Besitze, teils sicherlich auch durch fortgehenden Austausch dieser stamm-, sprach- und religions-verwandten Völker, leidet keinen Zweifel. Fragt man nach den indischen Analogien hinsichtlich der Gestalt des Urmenschen, so bietet Indien nicht den ‚uralten puruṣa' an, sondern die beiden konkreten Gestalten von Yama (mit der zu ihm gehörenden Schwester und Gattin Yamī) und Manu. Für einen ‚Menschensohn' = Mensch, der zugleich ein Gottessohn und, was noch wichtiger ist, ein eschatologischer Richter ist, sind diese beiden Figuren interessant. Yama ist Urmensch, er ist zugleich ausgesprochen und typisch der ‚erste Gestorbene'. Als solcher wird er der Todes-gott und der Fürst der Toten, und als solcher wird er Richter der ‚Geister'. Manu aber heißt, im Unterschiede von puruṣa, wirklich Adam, Mensch, und zugleich im Kollektiv ‚Menschheit'. Der Ausdruck ‚Gayo-maretan' im Persischen ist ein künstlich-spekulativer, der einen primitiveren Ausdruck verdrängt hat, wie lange erkannt ist. Er könnte einen einfachen Manu verdrängt haben. Manu aber, als typischer Urmensch, ist nun indertat ein wirklicher ‚Gottes-sohn'. Das Material über ihn hat John Dowson in ‚A classical dictionary of Hindu mythology and religion'[1] auf Seite 199 kurz zusammengestellt. Manu's feierlichster Name ist Svāyambhū, das heißt der Sohn des Svayambhū. Svayambhū heißt ‚der Durch-sich-selbst-seiende' = autogenētos und ist Bezeichnung des höchsten ewigen Gottes Brahmā, (dessen ‚aseitas' durch svayambhū ausgedrückt wird). Dieser Manu = ‚Mensch', der also zugleich Gottessohn ist, giebt nun der Menschheit das Gesetzbuch, das heißt das Buch, nach dem gerichtet wird. Seine Parallel-gestalt ist Yama, und dieser ist, wie wir sagten, selber Richter und zwar der Seelen-richter. (Zugleich heißt es von ihm, daß er ‚der erste war, der starb und einging in die Himmelswelt'.) Vor ihn tritt die Seele zum Gericht. Neben ihm sitzt Citragupta, sein Schreiber. Er führt ‚das Hauptbuch' mit dem

[1] London 1879, 1913[5]. Ebenso J. Dowson: A classical dictionary of Hindu mythology and religion, geography, history and literature, popular edition, London 1914, 1919[2]. – Alle Ausgaben und Auflagen gleichlautend in gleicher Paginierung.



Yama,
Urmensch und Seelenrichter
Marburger Religionskundliche Sammlung

Kontokorrent der Seele, genannt die Agra-sandhini, er schlägt es auf und liest der Seele ihre Rechnung vor. Das Bild Yama's mit seinem Schreiber und dessen Hauptbuch, haben indische Kaufleute, indische Missionare fast durch die ganze Welt Ost-asiens getragen, bis in die buddhistischen Klöster Japan's und Java's hinein. Zugleich berühren und mischen sich die Gestalten des Manu und des Yama schon in Indien, denn beide heißen auch Söhne des Vivasvat, (wie auch Yima in Iran). In Iran aber gehen die Ureltern Martya und Martyanī, Parallel-gestalten zu dem Paar Yama und Yamī, aus Gayo-maretan's Samen hervor. Ist vielleicht aus solchen Mythen und ihren Verbindungen die – für uns verdunkelte – Grundlage entstanden, die in letzter Umformung das Modell zum Henochischen ‚Menschen' gegeben hat?

2. Möglich ist es. Erweislich ist es nicht.[1] Und halten wir uns an die im Hennoch selber gegebenen Ideen, so, scheint mir, werden wir eher auf andere Gedanken geführt, die ich hier wenigstens vermutungsweise noch aussprechen möchte: Der Menschensohn ist nicht ein ‚Urmensch'. Er ist einfach die fravaschi des exemplarisch Gerechten, nämlich Henoch's. Dieser wird zum Schlusse – iranischen Allgemein-vorstellungen entsprechend – mit seiner fravaschi vereint.

J. H. Moulton behandelt in einem Aufsatz, betitelt: ‚It is his angel' in The Theological Journal of Studies, Vol. III, No 12, London 1902, auf Seite 514 ff. die Aussage Apg 12, 15 über das Erlebnis der Magd Rhodē[2]: ‚It is his angel', und zugleich die Anschauung Christi von den ‚Engeln der Kinder' Mt 18, 10 und weist hier, wie mir scheint, überzeugend den Einfluß der parsi-

[1] Siehe O. G. von Wesendonk: Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung, Hannover, 1924.

[2] Zum gleichen Thema vergleiche auch vom gleichen Verfasser J. H. Moulton den Artikel, ‚Zoroastrianism' in J. Hastings' Dictionary of the Bible, vol. IV, London, 1902, S. 988 ff., insbes No 8 und den Artikel ‚Fravashi' in der Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 6, London 1913, S. 116 ff. sowie J. H. Moulton: Early Zoroastrianism (Hibbert Lectures, 2d series), London, 1913, S. 248 u. S. 324. – Vgl. auch oben S. 136. [Anm. des Herausgebers.]

schen fravaschi-ideen nach. Diese Engel sind dann nicht im gewöhnlichen Sinne ‚Schutz-engel', sondern, wie wir oben schon selber angegeben haben, die himmlischen geistigen Gegenseiten des Menschen und der Kinder selbst. Er sagt weiter, S. 521, daß eigentlich nur die Frommen solche fravaschi's besitzen. Das würde besagen, daß die fravaschi's selber, in der Sprache des Henoch, ‚Gerechte und Heilige' sind. Er sagt weiter, daß diese Vorstellungen ursprünglich, wie auch wir vermutet hatten, zurückgehen auf alten Manenglauben:

> It would seem that the concept (of the fravashis) includes elements from different sources. Many of their features are those of manes ... who from the tenth to the twentieth of March revisit the earth and are feasted by the living (S. 521).

Er erklärt, daß

> it is easy to recognise here the pitáras, ‚fathers', of Rig-veda. Und: they belong not only to the dead but to the living and to those who are not yet born (a. a. O.).

Der letztere Umstand würde erklären, daß die ‚Gerechten und die Heiligen' im Henoch einerseits dereinst in den himmlischen Orten leben werden, und daß sie trotzdem andererseits deutlich genug schon bei dem Herrn der Geister sind und hier sogar durch Fürbitte und durch Herabsendung des Taues der Gerechtigkeit schon als wirkende Wesen gedacht sind. – Er sagt weiter auf S. 522: Die spätern Meister des späteren Parsismus

> define man as made of body, life, soul, form, and fravashi,

und die fravaschi ist

> the part of man which is in the presence of Ahura ... It is an inseparable part (of man), the part which is hidden with God.

Wir erinnern uns, daß der Menschensohn ‚verborgen war' bei Gott – ein Ausdruck, der an sich befremdlich ist, denn ein bloßes und allgemeines Weilen in der Himmels-welt bedeutet nicht ein ‚Verborgen-sein bei Gott'. – Moulton sagt, und das ist allgemein bekannt:

> the soul at death becomes immortal by union with the fravashi.

Diese Vorstellung von der fravaschi des Frommen, verborgen bei Gott, mit der der Fromme selbst dereinst vereinigt wird, die, wie

mir scheint, auch in andern Zügen bei Henoch durchscheint, wirft nun ein merkwürdiges Licht auf den Menschensohn und auf das Verhältnis des Henoch zu ihm. Ist der Menschensohn nicht einfach die fravaschi des exemplarisch und einzigartig Gerechten, nämlich des Henoch? Er wäre dann nicht der präexistente Henoch, denn Präexistenz des Menschen selber lehrt diese Vorstellung ja eben nicht. Er wäre aber, wie alle fravaschi's, das zuvor in der ‚geistigen Welt' geschaffene geistige Gegenstück oder, wie Darmesteter angiebt, das geistliche Element de la personne humaine,[1] in diesem Falle de la personne de Henoch. Wir würden dann das merkwürdige Schweben zwischen Ideal- und Real-existenz, das uns aufgefallen ist, begreifen; wir würden verstehen, was die Erhöhung Henoch's zum Menschensohne bedeutet. Und auch die Körperlosigkeit Henoch's. Denn nach jener Vorstellung ‚geht der Körper des Menschen ein in die Erde, sein Leben in den Wind, seine ‚Form' in die Sonne: nur die ganz entkleidete Seele selbst se lie au frôhar'[2] (= fravaschi). Auch versteht man so, warum bei der Erhöhung Henoch's die früher so konkret beschriebene Gestalt des Menschensohnes merkwürdiger Weise unsichtbar bleibt, und warum erst jetzt ‚der Mannessohn zur Gerechtigkeit geboren wird' (H. 71, 14; s. oben S. 167). Denn indertat erst bei der Einigung der Seele mit ihrer fravaschi tritt der Mensch in seine eigentliche Voll-existenz ein. – Leicht konnte sich eine solche Vorstellungsweise einkleiden in die speziell jüdischen Ideen einer vor-zeitlichen Erwählung und Vorausbestimmung. Was nach jüdischer Idee der einzigartige Gerechte, zuvor versehen und zuvor ‚auserwählt' und als solcher vor allem Beginn ‚genannt bei Gott', war, das war nach parsischer Idee seine fravashi, vor aller Zeit von Ahura geschaffen und ‚hidden with him' (Moulton a. a. O.). Und was für den Parsen die fravaschi war, das mußte für einen Juden ein ewig Auserwählter sein.

[1] J. Darmesteter: Le Zend-Avesta II (Annales du Musée Guimet, Tome 22, 1892) S. 501: ‚élément divin de la personne humaine'.

[2] A. a. O.

3. NIEMAND ERKENNT DEN VATER, DENN NUR DER SOHN

Hat Christus sich im Besitze einer einzigartigen neuen und unvergleichlichen Gottes-erkenntnis gewußt? Sind Worte, die solches aussagen, ‚gnostischer Import' oder sind sie jesuanisch?

Er hat gewußt, daß er einen neuen Tempel, nicht von Händen gemacht, erbauen wird anstelle des alten. Wir waren schon oben versucht zu sagen, das schließe nahezu ein, daß er eine neue Religion zu bringen willens ist. Jedenfalls schließt es ein Gottverständnis ein von völlig neuer und einziger Art, die sich im Gegensatze und überlegen weiß zu der herkömmlichen, auch zu der von Farisäern und von Johanneern gehegten Art. Nicht neue spekulative Erkenntnisse, nicht gnostische oder theosofische Mysterien, ‚nicht eine neue theoretische Vorstellung über das Verhältnis der Gottheit zur Welt, des unendlichen Grundes der Dinge zu seinen Erscheinungen und Wirkungen, des Ewigen zum Zeitlichen, des Jenseitigen zum Diesseitigen' (R. Otto)[1] bringt er. Wohl aber heißt es von ihm: ‚Dieser nimmt die Sünder an und isset mit ihnen', und in diesem Verhalten spiegelt sich indertat ein neuer und anderer und höherer Gott, als ihn Farisäer und Johanneer gekannt hatten. Denn ihr Gott war ein Gott ‚der Gerechten', Jesu Gott ist ein Gott der ‚Sünder'. ‚Was ist im neutestamentlichen Gottes-begriff das Letzte, das Innerste, das von allem bloßen Theismus (und ebenso von farisäischer und johanneischer Vorstellung) am entscheidendsten Unterscheidende? Es ist das, was angezeigt wird in den ewigen Gleichnissen des Evangeliums vom Suchen und Finden und Selig-sein über das gefundene Verlorene. Der eigentliche Christen-gott, den weder der Theismus noch irgendeine andere Religion so kennt, das ist ‚der suchende' – nämlich das Verlorene suchende – Gott'[2] – der Gott, der nicht wartet auf die ‚Gerechtigkeit', sondern der mit suchender und verzeihender Liebe zuvorkommt, der nicht den Verlorenen in seine Ver-

[1] R. Otto: Leben und Wirken Jesu, 1901, S. 47; 1902³, S. 53. – Vgl. oben S. 32 Anm. 1.

[2] R. Otto, Sünde und Urschuld, S. 76.

lorenheit hinabstößt, sondern ihn in seiner Verlorenheit aufsucht, um ihn zu retten, nicht wartet auf die Liebe, um um ihretwillen zu verzeihen, sondern verzeiht, um durch Verzeihen die Liebe zu wirken.

Dieser Paulinismus vor Paulus ist indertat die ‚neue und einzigartige Gottes-erkenntnis' Christi, und mit Recht formuliert sie sich in die Worte, Mt 11, 27:

Niemand erkennt den Vater, denn nur der Sohn.

Von den Neueren hat M. Goguel auf das völlig Neue dieser ‚notion de Dieu' hingewiesen in seinem Buche: Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste, Paris 1928, Seite 264 ff. Mit Recht kontrastiert er sie besonders gegen Johannes, mit Recht weist er auf K. Holl[1] zurück:

> Jésus maintient intégralement, dans sa notion de Dieu, les attributs de sainteté et de justice, mais il y introduit aussi, et c'est là, comme l'a admirablement montré Karl Holl, ce qu'il y a de plus original et de plus nouveau dans sa pensée, les notions de miséricorde, de pitié et d'amour. De ces êtres déchus, Dieu ne se désintéresse pas, il veut leur salut, il veut leur pardon, non par une sorte de paternité bonace, d'indulgence facile mais dans des conditions qui assurent leur relèvement.
>
> C'est là ce qui oriente sa pensée dans un tout autre sens que celle de Jean Baptiste. Là où Jean avait parlé de justice, Jésus, sans sacrifier en rien la justice, parle de pardon et de don de Dieu. Dans le développement ultime de sa pensée, il parlera même de rédemption.
>
> D'où vient cette notion toute nouvelle de Dieu?

Goguel zeigt, daß sie nicht aus dem zeitgenössischen Judentume kam, und fügt hinzu, S. 265 f.:

> ‚Au point de vue juif, dit Holl, une foi en Dieu telle que celle que prêche Jésus, d'après laquelle Dieu se donne aux pécheurs, cette foi-là est la mort de tout effort moral sérieux. Ce n'est autre chose qu'un blasphème. C'est pour cela que les Juifs ont mis Jésus en croix' ... La notion de Dieu de Jésus est donc quelque chose d'absolument nouveau.

Das ist indertat so, und folglich ‚konnte' Jesus sagen: ‚Niemand erkennt den Vater, denn nur der Sohn.' Und weiter sagt Goguel S. 266:

---

[1] K. Holl: Urchristentum und Religionsgeschichte in Ges. Aufsätze Bd. II, 1928, S. 11.

L'origine de cette conception ne peut être cherchée que dans le mystère de la personnalité de Jésus, dans les profondeurs de sa conscience.

Das ist ebenfalls so, und darum brauchen auch die Worte: ‚und niemand erkennt den Sohn, denn nur der Vater', nicht ‚unecht' zu sein, und selbst dann nicht, wenn sie ‚gnostische Farbe' haben, denn – wie wir oben schon gesagt haben – in einem apokalyptischen Milieu ist ‚gnostisch' kein Kriterium von Unechtheit.

4. GNOSTISCHES IN DER HENOCHISCHEN APOKALYPTIK

1. Im slavischen Henoch-buche ist der Abschnitt, den wir oben auf Seite 139 angeführt haben, schon fühlbar ‚gnostische' Schöpfungs-spekulation. Aus dem ‚Unbegrenzten und Unbegreiflichen' geht hier das Begrenzte und Begreifliche hervor, aus dem ursprünglich Ungeschiedenen entspringen die großen ‚Antithesen' von Licht zur Finsternis, von Oben zum Unten, von geistiger Schöpfung und vor-zeitlicher Schöpfung zur materiellen und zeitlichen, und beginnen die Äonen-reihen. Auf einen besonderen massiv ‚gnostischen' Zug möchte ich hier noch besonders hinweisen.

Der in seiner ‚Unbegrenztheit und Unbegreiflichkeit' weilende Urgott – Urgottheit mehr als Urgott – ruft im Gegensatze zu einander den Adoel und den Archas[1] hervor. Beide stehen sich gegenüber wie Pole. Aber zwischen diesen Polen ist zugleich ein Unterschied, der Adoel hat eine ihn vor dem Archas auszeichnende Würde. Von dem Lichte, aus dem er besteht und das aus ihm hervorbricht, heißt es merkwürdiger Weise:

‚Und ich (= Gott) war inmitten des Lichtes.'

Adoel ist mehr als der bloße Gegenpol gegen den Archas, in ihm wiederholt und erzeugt sich die ewige Gottheit selber.

2. Dies Wort steht hier hieroglyfisch und offenbar als ein Bruchstück oder eine Reliquie aus einer umfassenderen Spekulation. So-

[1] D. Frankenberg sagt mir, daß das chaldäische arkā Erde heißt, das paßt zu Archas. Als Äon von Erde, vom Unteren, Dunklen und Schweren steht er dem Adoel, dem Äon des Oberen, Lichten entgegen.

viel ich weiß, geben uns die dürftigen Überreste parsischer Urspekulationen, die in die Zarathustrische Lehre eingedrungen sind, kein Licht über diese seltsame Idee von einem Urgott, der sich selber in diese gewordene Welt der Gegensätze hinein-erzeugend, in einer zweiten Form seiner selbst selber in sie eintritt. Sie wird aber deutlich, sobald man sie im Zusammenhange alter arischer Spekulationen sieht, von denen uns Indien noch Zeugnis giebt. Diese gehen zurück bis in den Veda selber. In meinem Buche ‚Gottheit und Gottheiten der Arier' bin ich diesen Spuren im Veda nachgegangen. Ich verweise auf das Lied aus Atharva-veda 2, 1, das ich auf Seite 133 dort übertragen habe. Aus dem ewigen, einen, über alle Getrenntheit und Vielheit in sich ruhenden ‚DAS' wird ‚Dieses', nämlich diese Welt der Vielheit geboren. In ihr aber waltet als der Herr des ‚Dieses' der ‚Vater', der unser Vater, unser Erzeuger ist. Und Rig-veda 10, 129 erzählt gleichfalls von dem Ewig-einen, jenseits von Tod und Leben, unerkennbar, weil vom ‚Nichtigen' verdeckt ‚Aber durch die Macht seiner Glut brachte es sich selbst zum Entstand' (indem es sich aus dem Überseienden zum Daseienden realisiert).

Solche Ideen, im Henochischen Schöpfungs-mythus noch eben durchscheinend, finden wir voller ausgezeichnet in der mandäischen Gnosis, vgl. R. Reitzenstein: Die Vorgeschichte der christlichen Taufe, 1929, Seite 14. Die hier vorgetragenen Vorstellungen klingen so sehr an Vorstellungen der indischen Upanishad's an, daß ich hier direkten Import aus Indien selber vermute, indem ich zugleich die weiteren erstaunlichen Parallelen zu indischen Ideen bedenke, die ich bereits in meinem Buche ‚West-östliche Mystik', zweite Auflage, Seite 440ff. zusammengestellt habe. Die Mandäer siedelten in Maišan, der Eingangs-pforte für indischen Handel und Verkehr ins Zweistromland. Maišan's Hafen-ort hatte selber einen indischen Tempel. Indische Stämme siedelten in Maišan und sind noch später in ihm angesiedelt worden. Durch Maišan und ebenso durch Nabatäa gingen die indischen Karawanen. Indische Kaufleute sind, wohin sie nur gekommen sind, auch Importeure und Missionare indischer Ideen gewesen. Daß sich in dem synkretistischen Gemenge

mandäischer Gnosis direkt indische Einschläge befinden, kann darum nicht wunder nehmen.

Für die Henoch-apokalypse ist das anzunehmen nicht nötig. Hier werden wir es mit rein parsistischen Ideen zu tun haben, indem wir wiederholen, daß man sich das Mythen- und Religions-wesen in Iran vor, neben und nach Zarathustra an sich dem indisch-arischen weithin ähnlich zu denken hat und daß man auch dauernde kulturelle und religiöse Berührungen und Austausche zwischen Indien und Iran zu vermuten hat.

Ganz ‚indisch' muten übrigens die Prädikate der Henochischen Urgottheit an: das Unbegrenzte und das Unbegreifliche, das ananta und acintya indischer Urgottheit. Und auch ihr unruhvolles ‚Allein-wandeln' in der Unbegrenztheit und Unbegreiflichkeit, das der Schaffung der Vielheit und der Gegensätze vorhergeht. Ebenso bei dem indischen Ur-einen. In seiner Alleinheit und Einsamkeit ‚wünscht' es, und wünscht: ‚Ich will hervorgehen, ich will viel sein'. Und dann ‚schafft' es. Und es schafft zunächst die ‚Glut', wie Henoch's Urgott zunächst das Licht schafft.